ALEXANDRU OFRIM

Cheia şi Psaltirea

Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească

Colecţia DESCHIDERI Seria STUDII CULTURALE

Contravaloarea timbrului literar se varsă în contul ASPRO, nr. 2511.1 - 3009.1 /ROL BCR - sector 1, Bucureşti

Editor: Călin Vlasie

Consilier editorial: Gheorghe Crăciun
Redactor: Florin Şindrilaru Culegere computerizată: autorul
Tehnoredactare: Mana Crăciun
Corectura: autorul Coperta colecţiei: Adrian Păun

Piteşti - Bucureşti - Braşov - Cluj-Napoca
Apărut: **2001**
Editat în România / Printed in România

Tiparul executat la tipografia Editurii *PARALELA 45* I

© Copyright Editura *Paralela 45*

Piteşti 0300, str. Fraţii Goleşti 128 - 130; tel./fax: 048 / 63.14.39: 048 / 63.14.92; 048 / 21.45.33; e-mail: ep45@pitesti.ro

Bucureşti Sector 4, b-dul. Dimitrie Cantemir, nr. 20, bl. 8. se. A, et. 3, ap. 16; tel./tax 01 / 335.36.97: e-mail: bucurestip45@digi.ro

Braşov 2200, str. Paul Richter 7; tel./fax: 068 / 14.04.15: e-mail: ep45@deltanet.ro

Cluj-Napoca 3400, str. Ion Popescu-Voiteşti 1 -3, bl. D, se. 3, ap. 43; tel./tax: 064 / 43.40.31: e-mail: ep45@mail.dntcj.ro

http://www.paralela45.netfirms.com

ISBN 973-593-380-2

ALEXANDRU OFRIM

CHEIA SI PSALTIREA

Imaginarul cărţii în culfura fradifională românească

Cu un Cuvânt înainte de IRINA NiCOLAU

.editura
^paralela «5

Colecţia
DESCHIDERI

Seria STUDII CULTURALE

*02_*

' yf Colecţia *Deschideri* este coordonată de Mircea MARTIN. Seria *Studii culturale* este coordonată de Caius DOBRESCU.

3JBU0TECA JUDEŢEANĂ
"PETRE DULFU"
BAIA MARE

597781

"597781'

CUVÂNT ÎNAINTE

într-o vreme în care numeroase voci pretind că nu mai există un viitor pentru carte, Alexandru Ofrim ne avertizează în mod indirect asupra pagubei care se va produce. Referindu-se la imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească el ne provoacă să reflectăm la imaginarul cărţii în cultura prezentului unde relaţiile omului cu cartea sunt cu totul altele, nimeni nu mai practică bibliofagia, bibliomancia, exorcismul sau iatrogenia prin lectură, jurământul pe cartea de blestem.,. dar ceva s-a păstrat din interesul pentru carte ca obiect, un anume respect pentru expresia ei materială.

Numai un naiv ar putea să nege importanţa scrisului pe Internet. La fel de naiv ar fi însă şi cel care ar considera că absenţa bibliotecilor din apartamente, renunţarea la suportul de hârtie care poate fi pipăit, mângâiat, abandonarea sintagmelor de tipul: "ai carte ai parte", "a pune mâna pe carte", "a deschide o carte" poate să rămână fără consecinţe în viaţa noastră spirituală.

Revin însă la cartea lui Alexandru Ofrim care, pentru o mare parte dintre folclorişti, va fi o lectură năucitoare. Păi, când afirmă din primele pagini că ***oralitatea nu trebuie definită ca absenţă a scrierii,*** când demonstrează cât de prezente au fost scrisul şi cartea în sat, el dinamitează unul dintre poncifele folcloristicii. în plus, când majoritatea cercetărilor dedicate culturii româneşti tradiţionale mizează pe diferenţele dintre sat şi oraş producând imaginea unui ţăran îndepărtat şi bun plasat la antipodul oraşului răvăşit de ispite, autorul valorifică interferenţele dintre aceste două culturi.

Dintre numeroasele sale observaţii originale reţin una cu totul tulburătoare, 90% din fondul de carte veche românească provine din sate şi numai 10% din oraşe! Satul păstrează. în vreme ce orăşeanul care citeşte reactualizează prin lectura sa mesajul vehiculat prin carte, ţăranul îi conferă conotaţii simbolice ignorând frecvent conţinutul său. Cum realizează ţăranul acest lucru? Veţi afla citind cartea pe care o aveţi în mână acum.

Director al Muzeului Ţăranului Român,

PRELIMINARII

1. ISTORIA CULTURII ŞI ISTORIA MENTALITĂŢILOR

Urmărind producţia istoriografică din ultimele două decenii se poate constata faptul că studiul mentalităţilor a devenit unul din cele mai importante domenii de cercetare. A avut loc o extindere excepţională a câmpului cunoaşterii istorice, prin asumarea de noi domenii, înnoirea metodelor şi tehnicilor de investigare.

Istoria mentalităţilor a apărut în cadrul curentului istoriografie numit "noua istorie" ("la nouvelle histoire") - care a reformulat din temelii modul în care istoricii privesc trecutul.

Istoria mentalităţilor are în centrul preocupărilor ei atitudinile şi comportamentele, sensibilităţile, reprezentările şi imaginile, deprinderile şi obiceiurile, viaţa cotidiană a oamenilor din diversele epoci istorice. Istoria mentalităţilor îşi propune să intre în universul mental şi de viaţă al oamenilor din societăţile trecute, pentru a descifra modul lor de gândire şi să întrezărească felul în care aceştia vedeau lumea înconjurătoare, cum se vedeau pe sine şi pe ceilalţi. Cu alte cuvinte, istoria mentalităţilor încearcă să reconstituie existenţa acelor oameni, surprinzând modul lor de a gândi, de a simţi, de a acţiona, de a-şi reprezenta lumea.

Noua istorie promovată de Şcoala de la "Annales" s-a delimitat de vechea concepţie factologică, evenimenţială ("'histoire bataille" sau "histoire-historisante" - după expresiile lui Lucien Febvre) care neglijase prezenţa omului în istorie în favoarea unei descrieri liniare a şirului dinastiilor, a bătăliilor şi tratatelor de pace, a instituţiilor. Tot ce nu prindea fascicolul de lumină al vieţii politice şi aulice era în afara sferei de interes a istoricului "tradiţional".

Depăşind punctul de vedere pozitivist, "noua istorie" a devenit o istorie a oamenilor, a tuturor oamenilor - nu numai a elitelor aristocratice, cum fusese în "istoria-bătălie" - istorie a oamenilor şi a faptelor exemplare, a personalităţilor politice şi a Statului.

Maniera tradiţională de a scrie istoria a dus la fragmentarea câmpului cercetării, la decuparea pe felii a realităţii istorice, la organizarea ei pe sertare. O lucrare de istorie factologică va opera decupaje, aranjând materialul pe capitole, fără legătură între ele. De exemplu, după o parte consistentă de istorie politică urmează, ca nişte apendice, câteva capitole de istorie socială sau economică, iar la final, un capitol de istorie

culturală. Demersul pozitivist se rezuma la a trece în revistă operele sau biografiile marilor personalităţi creatoare, evoluţia instituţiilor culturale şi de învăţământ (şcoli, universităţi, academii etc). Investigând cultura unei epoci istoricul "tradiţional" nu se simţea obligat să-şi problematizeze sau să-şi conceptualizeze domeniul cercetării, nu îşi punea întrebări asupra mecanismelor concrete de producere, transmitere sau receptare a faptelor culturale.

Este meritul "noii istorii" de a fi reformulat modul de interpretare în istoriografia culturii, arătând că aceasta trebuie să ridice probleme de felul următor: dacă structura culturii epocii studiate este unitară sau dacă relaţiile între componentele ei sunt contradictorii; relaţia între cultură şi structura socială; modalitatea orală sau scripturală de transmitere a moştenirii culturale şi liniile de interferenţă sau de conflict dintre acestea; substratul mental al reprezentărilor culturale.

Noua orientare istoriografică a desprins actul cultural din sfera celor instruiţi, depăşind vechea concepţie care limita expresia culturală doar la nivelul elitelor. în acest sens, istoricul Alphonse Dupront remarca faptul că "alături de strălucirea versailleză a fost descoperită o Franţă care rămăsese în marea ei majoritate, ataşată culturii tradiţionale orale".' Istoriografia franceză din secolul al XlX-lea şi de la începutul secolului al XX-lea studiase civilizaţia şi cultura franceză sub un aspect unificator, neglijând diversitatea acesteia, existenţa culturii populare orale.

Deplasarea centrului de greutate al investigaţiei istorice spre lumea rurală reprezintă o adevărată schimbare de concepţie şi de metodă." Această turnură de metodă a dus la "ruralizarea" istoriei. Ţinând seama de amploarea şi de numărul lucrărilor apărute în ultimele decenii, putem afirma că istoria societăţilor rurale ocupă un loc important în "producţia" istoriografiei franceze. Opera de pionierat a lui March Bloch. Les ca-**racteres originaux de l'histoire rurale francaise** (1931) a furnizat cadrele esenţiale ale demersului istoric în acest domeniu. Interesul pentru comunitatea rurală nu este deloc neglijabil, ţinând seama de faptul că ţărănimea reprezenta în Evul Mediu majoritatea absolută a populaţiei.

D'une histoire des **mentalites,** în "Revue Roumaine d'Histohe", 1970, nr. 3, p. 384.

Vezi remarcabila sinteză Histoire de la France rurale, coordonată de Georges Duby şi Armând Wallon. Paris, Seuil, 1975, care reuneşte studii aparţinând unor prestigioşi istorici francezi. 10

Deci este legitim, aşa după cum remarca Andre Burguiere, de a da drept de cetate în istorie umilului ţăran care ameliorează, de exemplu, o tehnică de defrişare - acest lucru apărând ca un agent istoric la fel de important ca un general care câştigă o bătălie. Comunitatea rurală a fost abordată atât la nivelul unei provincii cât şi la nivelul unei mici aşezări, cum ar fi studiile lui Emmanuel Le Roy Ladurie asupra provinciei Languedoc sau a comunităţii din Montaillou/

Descoperirea acestei lumi ignorate, a ceea ce Michel Vovelle numea "lumea imobilă a fidelităţilor rurale", a fost posibilă prin promovarea unei noi concepţii asupra documentului. Definiţia tradiţională a istoriei este aceea a unei ştiinţe care reconstituie trecutul pornind de la studiul documentelor scrise. Importanţa documentului scris era una centrală, care contura domeniul de cercetare. Lucien Febvre insista încă din 1933. în lecţia inaugurală de la College de France, asupra necesităţii ca istoricul să se ocupe de oameni: "Istoria-ştiinţă a omului şi atunci faptele, da, sunt fapte umane; îndatorirea istoricului este să regăsească oamenii care le-au trăit şi cei care, mai târziu s-au instalat în ele cu toate ideile lor pentru a le interpreta. Textele, da, dar sunt texte umane".[1]

Pentru a descoperi "omul cotidian" istoricul trebuie să renunţe la fetişismul documentelor scrise, care conservă doar versiunea oficială a elitelor, lăsând în umbră vocea mulţimilor. Asistăm în noua concepţie a documentului la o dublă deschidere. Prima are loc la nivelul surselor: atunci când documentele scrise nu acoperă în întregime vastitatea câmpului cercetării, istoricul face apel la sursele nescrise, orale sau materiale - şi de ce nu - aşa cum afirma Jacques Le Goff - apelul la imaginaţie ("istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică" - după cunoscuta sintagmă a lui G. Călinescu sau "imaginaţia întregitoare"' despre care vorbea Nicolae Iorga).

La al doilea nivel, condiţionat de primul, are loc o deschidere spre noi domenii de cercetare, o dilatare a "teritoriului istoricului" spre universuri

în voi. **La nouvelle histoire,** sous la dir. de Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, Paris, 1976, voi. I, p. 499.
Les paysans de Languedoc, Paris. 1966.
Montaillou, village occitain de 1294 â 1324, Paris. Gallimard. 1975 (trad. rom., Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992. voi. LII).
Apuci Alexandru Duţu, **Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, p. 5-6.

de viaţă care altădată nu interesau, fiind considerate minore sau nesemnificative. "Până astăzi - arăta Alphonse Dupront - materialul scris constituia documentul cvasi-exclusiv al conştiinţei istoriografice. tăcând din expunerile noastre istorii ale celor care scriu şi nu istorii ale celor mulţi care vorbesc sau tac".

Care sunt însă posibilităţile istoricului de a reconstitui o "lume care tace", o lume care nu a lăsat documente scrise? Istoricii au un mare dezavantaj în comparaţie cu antropologii care analizează "la cald" culturile popoarelor fără scriere. Aproape întotdeauna cultura populară are un caracter oral, ceea ce se constituie într-un handicap, o descurajare pentru orice cercetare diacronică. Şi totuşi, istoricii au reuşit să converseze cu lumea populară a Evului Mediu. In reconstituirea culturii populare dispunem de mărturii de prim ordin: arhitectura, ceramica, ornamentica, podoabele, vestimentaţia - deci mărturii materiale care investigate de istoricul mentalităţilor, sunt făcute să vorbească despre atitudini, sentimente, gusturi, sensibilităţi. Dispunem apoi de extraordinarul repertoriu al tradiţiei orale - folclorul - de acea parte care a ajuns până la noi graţie consemnării ei în scris. Istoricii au început să aprecieze relevanţa unor astfel de mărturii, pentru a pune în lumină unele aspecte ale vieţii societăţilor de altădată, mai puţin reflectate în documentele de arhivă. Similar, antropologii au sesizat importanţa documentului istoric pentru studiul comunităţilor non-literate.

Trebuie să facem observaţia că noua istorie nu dispreţuieşte documentul scris, ea propune o nouă lectură a acestuia, o nouă critică internă, un nou set de întrebări. Istoricii pot aplica metoda analitică a antropologiei culturale în studiul documentelor scrise: clasificare, tipologie, generalizare, compararea între diversele segmente interne ale fenomenelor studiate. Procedura este extrem de delicată şi necesită o mare fineţe a analizei, întrucât aceste mărturii provin aproape întotdeauna de la nivelul claselor dominante.

Gândirea, credinţele, aspiraţiile şi manifestările mediilor populare sunt distorsionate de grila aplicată de cei care le-au consemnat în scris. în

[7] *Op.cit.,* p. 384.

Vezi Jan Vansina, **Oral tradition. A Study in Historical** Methodology, London, Routledge & Kegan Paul, 1965; în concepţia acestuia, tradiţia orală include genurile folclorice care conţin numeroase informaţii despre trecut, transmise de la o generaţie la alta. 12

aceste categorii de surse intră şi operele literare. Textul literar furnizează un material de prim ordin istoricilor, referinţe multiple despre realitatea socială a cărei reflectare este. Literatura este o oglindă a societăţii, o oglindă, mai mult sau mai puţin deformată, potrivit intereselor, prejudecăţilor şi sensibilităţilor autorului sau presiunilor ce se exercită asupra acestuia. Valorificarea relaţiei dintre textul literar şi societate din perspectiva istoriei mentalităţilor, ţine de capacitatea textului de a informa despre extratextual, de a purta marca istorică. în acest sens sunt exemplare studiile lui Lucien Febvre şi Mihail Bahtin asupra operei lui Rabelais ca panoramă a culturii populare franceze din secolul al X Vl-lea.

în studiul mentalităţilor, literatura se întrepătrunde cu iconografia. Puntea de legătură dintre acestea este imaginarul (literar sau figurativ). Oglindă vie a sensibilităţii unei epoci, imaginarul a fost studiat de istorici ca Jacques Le Goff sau Jean Delumeau: orizonturi onirice, bestiarii fantastice, imagini ale morţii, ale lumii de dincolo (Paradisul, Purgatoriul, Iadul), utopii populare ("Pays de Cocagne") etc.

O altă categorie de surse exploatate cu succes de istoricii mentalităţilor în reconstituirea culturii populare sunt interogatoriile luate în timpul unor represiuni conduse de inchiziţie împotriva unor comunităţi întregi (este cazul Montaillou) sau împotriva unor indivizi, cum ar fi cazul morarului italian Domenico Scandella (Menocchio) studiat de Carlo Ginzburg[19] ~ sau al preotului piemontez Giovan Battista, studiat de Giovanni Levi. J Răspunsurile celor anchetaţi la întrebările puse de inchizitori reprezintă surse preţioase pentru reconstituirea universului de existenţă al oamenilor din mediu rural, chiar dacă istoricul trebuie să dea dovadă de prudenţă, să discearnă între ceea ce spuneau cu adevărat aceştia şi ceea ce consemnau reprezentanţii Inchiziţiei.

Vezi studiul lui Jan Starobinski din voi. Faire de l'histoire, sous la dir. de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1976, voi. II.

Le probleme de l'incroyance au XVIe siecle. La religion du Rabelais. Paris. Albin Mieriei, 1968.

Fran^ois Rabelais şi cultura populară în Evul Mediu şi Renaştere, Bucureşti, Ed. Univers. 1974.

Brânza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997.

Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piemont du XVHe siecle, Paris, Gallimard, 1989.

Domeniul culturii populare intră (central sau periferic) în atenţia mai multor discipline cum ar fi antropologia culturală, etnologia, folcloristica, sociologia, semiotica etc. în prezentarea la volumul colectiv **Faire** de **l'histoire,** Jacques Le Goff şi Pierre Nora vorbesc de o "agresivitate a ştiinţelor sociale" asupra istoriei, care devine astfel, "laboratorul unde se experimentează ipotezele acestor discipline". Interdisciplinaritatea este un imperativ, ea este impusă de necesitatea de a folosi cu eficienţă toate mijloacele, mai ales atunci când documentele scrise (ca în cazul culturii populare) sunt puţine sau lacunare. Centrarea istoriei mentalităţilor pe descoperirea omului, a universului său mental (reprezentări şi imagini, sentimente şi sensibilităţi, deprinderi şi obiceiuri, credinţe, rituri şi simboluri) a impus imediat apelul la antropologie şi etnologie. Jacques Le Goff în studiul său intitulat **Istoricul şi omul cotidian** pledează pentru această colaborare: "La ce descoperiri ajunge istoricul, în domeniul său, dacă adoptă optica etnologică? în primul rând, etnologia modifică perspectivele cronologice ale istoriei. Ea duce la o evacuare radicală a evenimentului, realizând astfel idealul unei istorii non-evenimenţiale. Sau mai curând, ea propune o istorie făcută din evenimente repetate sau aşteptate, sărbători din calendarul religios, evenimente sau ceremonii legate de istoria biologică: naştere, căsătorie, moarte".[15]

întrucât etnologul se ocupă mai ales de societăţile rurale sau urbane observabile direct, este foarte important ca istoricul să împrumute metodele acestuia, evident cu prudenţă, şi să le extrapoleze judicios la fenomenele studiate de el în perspectiva diacronică. Istoricul, spre deosebire de etnolog nu poate aborda martori în viaţă, pentru a reconstitui, de exemplu concepţia despre lume a unui ţăran din Evul Mediu. Sarcina istoricului este aceea de a găsi termenii adecvaţi ai comparării cu trăsături ale unor societăţi "exotice" unde coerenţa unei viziuni tradiţionale asupra lumii nu s-a pierdut încă.

Abordarea diacronică şi sincronică sunt două căi diferite, dar complementare pentru înţelegerea unor fenomene sociale sau culturale. în acest sens, Claude Levi-Strauss demonta pretinsul paralelism metodologic dintre istorie şi etnologie, afirmând că nu exisă deosebiri nici în

14
Op.cit., voi. 1, p. X; vezi şi observaţiile lui Jacques Le Goff, în voi. **Aujourd'hui** l'histoire, Paris, Gallimard, 1974, p. 97. în Pentru un alt Ev Mediu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, voi. II, p. 159-160. 14

ceea ce priveşte obiectul, scopul, metoda - amândouă disciplinele fiind subsumate unei mai bune înţelegeri a omului: "Orice carte bună de istorie este impregnată de etnologie".[16] Aceste reflecţii asupra raporturilor dintre etnologie şi istorie i-au fost inspirate - după cum mărturiseşte - de lectura cărţilor lui Lucien Febvre.

Un exemplu strălucit de antropologie istorică este studiul lui Marc Bloch (pe care Jacques Le Goff îl consideră "părintele antropologiei istorice") asupra ritului regal al vindecării scrofulelor în Franţa şi Anglia (secolele XIII-XV111). Credinţa în puterile tămăduitoare ale regilor era împărtăşită atât de elite cât şi de mediile populare. Sunt analizate evoluţia ritului şi gesturilor, atitudini faţă de corp şi boală, resorturile magice şi folclorice ale credinţei (cu referinţe la medicina populară, la folclorul medical), cărora li se adaugă o perspectivă comparatistă prin apelul la credinţe similare ale unor popoare "primitive" din Oceania şi Africa. Aşa cum se înfăţişează astăzi, antropologia istorică nu are un domeniu propriu, subiectele care le abordează aparţin altor sectoare: istoria instituţiilor, demografia istorică, istoria religiilor, istoria culturală.

2. *CULTURA POPULARĂ ŞI CULTURA SAVANTĂ. Opinii, controverse, revizuiri*

In istoriografia contemporană a culturii există o amplă dezbatere asupra conceptului de *cultură populară.* Considerăm că este necesar să ne oprim mai întâi asupra câtorva orientări teoretice şi metodologice care constituie armătura demersurilor specifice. O primă observaţie este aceea că domeniul culturii populare duce lipsă de concepte proprii. Poate nici un alt sector al cercetării istorice nu se confruntă cu un asemenea subiectivism al terminologiei şi firește, o dată cu acesta, existenţa unei mari diversităţi a conotaţiilor. Uneori fiecare cercetător are propriul său mod

Vezi Antropologia structurală, cap. *introducere: istorie şi etnologie,* Bucureşti, Ed. Politică, 1978, p. 36.

Vezi cartea-interviu a lui Didier Eribon, De preş et de loin. Paris. 1988, p. 168-170.

Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi Anglia (cu o prefaţă de Jacques Le Goff), Iaşi, Ed. Polirom, 1997.

de a conceptualiza, un mod diferit de decupare a materialului, ceea ce face dificil dialogul şi efortul de a sintetiza multitudinea punctelor de vedere. în istoriografia contemporană, conceptul de *cultură populară* este obiectul unor controverse şi polemici în ceea ce priveşte sensul, cuprinderea şi valoarea operaţională a acestuia. Jacques Le Goff mărturisea că în studiile sale privitoare la cultura populară în Evul Mediu s-a izbit de serioase dificultăţi: "Nu am căutat, totuşi, să merg prea departe pe această pistă. într-un asemenea subiect, sunt prea multe incertitudini ca să se poată preciza, aprofunda, interpreta, cu uşurinţă, ceea ce provine, în mod netăgăduit, de la cultura populară"."

Conceptul de *cultură populară* intră sub semnul impreciziei tocmai datorită ambiguităţii semantice a termenului *popular."* Acest cuvânt, ataşat noţiunii de *cultură* poate desemna atât ceea ce este creat de popor cât şi ceea ce este receptat sau destinat "poporului", adică unei entităţi vagi. într-o primă accepţiune, locul privilegiat al *popularului* este mediul rural sau urban, definindu-se prin "subiecţii" lui care sunt depozitarii şi utilizatorii faptelor culturale "populare". Prin *popular,* în Evul Mediu, se înţelege aşadar tot ce nu aparţine elitei ecleziastice şi laice, adică ţărănimea, păturile mici şi mijlocii de la oraşe.

Dacă adoptăm şi folosim conceptul de *cultură populară* din această perspectivă sociologizantă, implicit trebuie să recunoaştem că există şi o cultură non-populară. Aşadar, *cultura populară* este definită prin opoziţie, prin alteritate, cu opusul ei, *cultura savantă.* Apartenenţa la aceste nivele culturale este dublată de apartenenţa la categorii sociale net diferenţiate. A fost identificată, deci, o cultură a păturilor sociale dominante *(cultură savantă, cultură dominantă, cultură hegemonică, upper class culture* etc.) şi o cultură a dominaţilor *(cultură populară, cultură subalternă, cultură folclorică, lower class culture* etc.).""

îndeosebi istoriografia franceză a declanşat o vastă anchetă pornind de la această idee a opoziţiei între cultura populară şi cultura savantă.

Vezi Robert Mandrou, Cultures et niveaux culturells dans la societe d'Ancien Regime, în "Revue des Etudes Sud-Esl Europeennes", 1972. nr. 3. Naşterea Purgatoriului, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, voi. I, p. 38. Vezi cap. *Le "populaire" en question* din lucrarea lui Michel Voveile. Ideo-logies et mentalites. Paris, Maspero, 1982.

22

Vezi Alberio M. Cireşe, Cultura egemonica e cultura subalterne. Rasegne degli studi sul mondo popolare tradizionale. Palermo,>HU4. 16

concepută ca un conflict, ca o luptă inegală între mediile populare şi cei care deţineau monopolul scrisului şi al cărtii. Cele două nivele de cultură erau privite ca două tabere, aflate de o parte şi de alta a unei linii de demarcaţie, care nu excludea însă influenţe unilaterale sau bilaterale. Studiile lui Jacques Le Goff asupra Evului Mediu timpuriu au demonstrat că exista o receptare a culturii folclorice de către cultura ecleziastică, receptare impusă de tactica şi practica evanghelizării: folosirea formulelor orale (predici, cântece) şi a unor ceremonii (cazul aşa numitelor "Rogationes'* - procesiuni de binecuvântare a câmpurilor şi a recoltelor în vederea belşugului - văzute ca urme ale unor străvechi rituri de fertilitate), însă aspectul esenţial a fost refuzarea culturii folclorice, refuz tradus printr-o luptă îndelungată, adesea violentă, a bisericii pentru distrugerea unui întreg sistem de credinţe, superstiţii şi practici magice moştenite dintr-un substrat păgân.""[1]

Jean Delumeau consideră că până în secolele XVI-XV1I, cultura populară continuă sâ fie caracterizată de structuri mentale ale unei civilizaţii arhaice, imobile, caracterizată de universul magiei, de rituri tauma-turgice şi de fertilitate agrară. Dinamismul misionar al unei Biserici restructurate şi reorganizate de Contrareformă a pus în termeni noi contactul între cultura populară şi cultura savantă" Robert Muchembled definea cultura populară drept "o creaţie medievală fundamental autonomă, un sistem de explicare a lumii bazat pe riturile de trecere şi pe o mentalitate colectivă"."[5] Dacă înainte de secolul al XVII-lea exista peste tot în Franţa o cultură populară vie, dinamică, după acest moment, represiunea combinată a bisericii catolice şi a statului absolutist a dus la erodarea continuă a acesteia printr-un sistematic proces de acculturaţie. Lupta dintre cele două nivele culturale atinge intensitatea maximă o dată cu vânătoarea de vrăjitoare. Cultura populară începe să fie considerată -în opinia lui Robert Muchembled - drept primejdioasă, de către elite care interpretează în termeni ostili manifestările carnavaleşti şi "'superstiţiile'" - asimilate cu ereziile şi vrăjitoria. Ca urmare a acestei dramatice lupte, cultura populară începe să-şi piardă coerenţa internă şi să fie înlocuită de

23 **Pentru un alt Ev Mediu,** cap. *Cultură clericală şi tradiţii folclorice în civilizaţia merovingiană,* voi. II, p. 6-23.

24 **Le catholicisme ente Luther et Voltaire.** Paris, P.U.F., 1971, p. 244.
Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siecles), Paris, Flammarion, 1978, p. 19.

o *cultură de masă* propusă de elite, nivel cultural al vulgarizării modelelor ideologice şi culturale dominante. *Cultura de masă* înlocuieşte "vechea modalitate de transmitere a cunoştinţelor şi educaţia populară care se făcea altădată prin imitarea gesturilor şi a tradiţiilor, prin iniţieri rituale în roluri sociale (...)• Ea difuzează un dispreţ pentru superstiţii şi pentru vechea viziune populară asupra lumii"."

Această distincţie conceptuală binară, dihotomică între *cultura populară* şi *cultura savantă,* este din ce în ce mai mult pusă sub semnul îndoielii. Postulatul existenţei celor două nivele culturale net diferenţiate, autonome şi aflate mereu în raporturi de forţă, a fost reconsiderat de cercetările mai recente.[27] O reevaluare vine din partea lui Paul Zumthor, care consideră că ideea unei opoziţii cultură populară / cultură savantă vine dintr-un clişeu care apare la scriitorii ecleziastici din secolele XI-XIII, şi anume opoziţia *litterati I ilitterati.* Analizând contexte în care apar aceste cuvinte, Zumthor demonstrează că ele se referă mai mult la nivele de cultură individuale decât la nivele de cultură în sens global. *Litteratus* avea mai mult sensul de om cult, posesor al unor cunoştinţe teologice şi filozofice. Un bun scrib putea fi *illiteratus,* adică "analfabet cultural". Opoziţia *litterati I ilitterati* nu servea spre a denumi "poporul"", masa analfabetă- respectiv elitele ecleziastice sau laice. Deseori termenii coexistă în interiorul aceluiaşi grup, la nivelul elitelor găsind şi *ilitterati}**

La rândul său, Roger Chartier constată că nici lumea rurală, nici cea a elitelor nu formau medii socio-culturale destul de omogene, pentru ca să putem vorbi global de o *cultură populară* şi de o *cultură savantă.* Nu este atât de simplu, aşa după cum s-a crezut, să se delimiteze fără menajamente clivaje sociale şi diferenţe culturale: "Acolo unde s-a crezut că s-au descoperit corespondenţe stricte între clivajele culturale şi opoziţiile sociale, există mai curând circulaţii fluide, practici împărtăşite, diferenţe amestecate. Sunt numeroase exemplele de utilizări «populare» ale unor

Ibidem, p. 362.

Vezi în acest sens opiniile exprimate de Roger Chartier în articolul Culture populaire din Dictionnaire des sciences historiques, sous la dir. de Andre Burguiere, Paris, P.U.F., 1986, p. 174-178; *Idem,* L'Histoire culturelle. Positions et propositions. în voi. Culture et politique. textes reunis par Alexandru Duţu et Norbert Dodille, Paris, L'Harmaltan. 1995, p. 7-22: Pierre Lagrange, Les parasciences selon 1'epistemologie: "Ies savoirs sans methode", în "Analele Universităţii Bucureşti. Seria Istorie", voi. XL, 1991. La lettre et la voix. De la litterature medievale, Paris, Seuil, 1986, p. 235. 18

obiecte, idei, coduri care nu au fost deloc socotite ca atare, după cum sunt numeroase şi formele şi materialele unei culturi colective de care elitele nu se despart decât cu greutate"." împărţirea "'macroscopică" între *cultură populară I cultură savantă* trebuie înlocuită cu un inventar al clivajelor multiple care străbat corpul social, capabil să explice mai bine pluralitatea practicilor culturale, împărţite atât la nivel popular cât şi la nivelul elitelor.

In acest sens pleda şi Georges Duby, care propunea un nou concept în cercetarea istoriei culturii, acela de *formaţiune culturală,* mai potrivit pentru a reda complicatele structuri culturale şi sociale, care asemenea straturilor geologice, prezintă fracturi, falii, zone de instabilitate. Strati-grafia culturală nu se suprapune exact stratigrafie! sociale, există mereu alunecări, interferenţe şi neîncetate schimbări de la o epocă la alta.'

Aceste dificultăţi de ordin metodologic cresc o dată ce aducem în discuţie o altă distincţie cu care operează istoriografia culturală, şi anume *oralitate I scriere, cultură orală I cultură scrisă.* Totul începe de la structura net deosebită a celor două sisteme de comunicare: oralitatea pentru auz, scrierea pentru văz. Mesajul fonic nu posedă altă permanenţă, decât cea pe care i-o conferă memoria auditoriului, pe când scrierea, fixează, asigură stabilitatea mesajului, permite suplinirea memoriei printr-o permanentă întoarcere la textul scris.

în relaţia oralitate-scriere, Paul Zumthor distinge patru situaţii virtuale: 1) o oralitate primară, imediată, care se regăseşte numai în societăţile «primitive», lipsite de orice simbolizare grafică; 2) o oralitate mixtă, în care oralitatea coexistă cu scrierea, însă influenţa scrierii este exterioară şi parţială (situaţie specifică pentru cultura europeană a secolelor XI-XV); 3) o oralitate secundă, în care oralitatea se recompune, pornind de la scriere; ea există într-un mediu cultural unde orice expresie este marcată de prezenţa scrisului; 4) o oralitate mediatizată, fixată de tehnologia audio-vizuală a secolului XX.[1]"

Lectures etlecteurs dans la France de l'Ancien Regime, Paris, Seuil, 1987, p. 8-9.

Vezi cap. ***Probleme si metode în istoria culturală,* în voi. Evul Mediu masculin,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992, p. 166-173.

Vezi Robert Escarpit. **L'ecrit et la communkation.** Paris. P.U.F.. 1973. p. 9-3 **1**. *Op.cii.,p.* 151-152.

O primă precizare care se impune este că oralitatea nu mai trebuie definită ca absenţă a scrierii, după cum *popular* nu semnifică exclusiv *oral.* O prejudecată eliminată de cercetările din ultimii ani este aceea a tezei "popor tară carte". Aşa cum remarca Alexandru Duţu, realitatea era cu totul alta: mediile populare, deşi profund ataşate comunicării orale, nu au rămas izolate de progresele culturii scrise, de expansiunea cărţii. între lumea dominată de cuvântul rostit şi lumea dominată de cuvântul scris se află distanţe dar şi interferenţe, la un pol autonomizare şi dezvoltare paralelă, la celălalt pol recuperare şi interferenţe. Pentru a surprinde modalităţile diverse şi complexe prin care cele două nivele au dialogat continuu, este necesar să descoperim căile prin care moştenirea culturală este transmisă în mediile populare şi de a vedea cum aceste căi au preluat sarcina de a difuza informaţia consemnată în scris.[r:]

3. CULTURA COMUNĂ

în mare parte, revizuirile teoretice şi metodologice operate în istoriografia culturii sunt legate de raportarea la cercetările antropologiei culturale. în acest sens, o înrâurire considerabilă au avut-o lucrările antropologului american Robert Redfield, care avansa ideea că "într-o civilizaţie există atât o mare tradiţie a elitei cât şi o mică tradiţie a celor mulţi. Marea tradiţie este cultivată în şcoli sau temple; mica tradiţie se dezvoltă şi se păstrează în mijlocul celor analfabeţi, în comunităţile săteşti". Redfield concepea cele două tradiţii ca fiind interdependente, definindu-le ca "două moduri deosebite de gândire şi acţiune, însă înrâurindu-se reciproc".[1] Segmente ale *micii* ***tradiţii*** sunt incorporate în *marea tradiţie;* în acelaşi timp, elemente ale *marii tradiţii* pătrund la nivelul comunităţii săteşti, dar în acest proces de "parohiali/are", aspectele preluate sunt transformate, modificate, reinterpretate în conformitate cu tradiţia locală. Printre aceste elemente, sunt enumerate "cărţile sacre, elementele narative, învăţături, ceremonii, zeităţi, care intră în viaţa

Literatura comparată şi istoria mentalităţilor, Bucureşti. Ed. Univers, 1982, p. 52-80.

Peasant Society and Culture, Chicago University Press, 1973. p. 41. *Ibidem,* p. 42. 20

poporului de rând în contextul cotidian al satului"."' Robert Redfield a fost unul din primii antropologi care a recunoscut importanţa studiului micilor comunităţi ţărăneşti pentru înţelegerea "civilizaţiilor literate" (cum ar fi cele din India sau China). Consideraţiile lui teoretice se bazează pe cercetări de teren proprii, în interiorul unor comunităţi ţărăneşti cum ar fi cea mexicană (urmaşă a unei culturi maya) din satul Chankhom (A **Maya Village,** 1934 - lucrare des citată de Emmanuel Le Roy Ladurie în monografia sa despre Montaillou).'·

Peter Burke preia modelul lui Robert Redfield. aplicându-l în cercetările sale asupra culturilor europene occidentale din secolele anterioare Reformei şi Contrareformei. Astfel, Burke identifică o tradiţie majoră: *marea tradiţie* - promovată de şcoală şi de biserică şi o tradiţie minoră: *mica tradiţie* - fundamentată pe comunicarea orală, împărtăşită de neştiutorii de carte din comunităţile ţărăneşti şi urbane. Până spre 1500, constată cercetătorul, cultura populară era o cultură a tuturor, cultură secundă pentru cei educaţi şi singura cultură pentru cei mulţi: "Erau două tradiţii culturale în Europa modernă timpurie, dar acestea nu corespundeau simetric cu cele două grupuri sociale principale, elita şi poporul de rând. Elita participă la mica tradiţie dar poporul de rând nu participa la marea tradiţie".[38] Aşadar, postulatului existenţei celor două nivele culturale *(cultura savantă* şi *cultura populară)* - net departajate şi aflate mereu în conflict - i se opune o concepţie mai nuanţată. Nu opoziţia *popular I savant* este determinantă, ci diferenţa culturală intre o majoritate pentru care cultura populară era singura cultură şi o minoritate care, deşi aparţinând *marii tradiţii,* participă la *mica tradiţie* ca la o "cultură secundă". Participanţii la *marea tradiţie* erau "bi-culturali". "bilingvi" (elitele erau capabile să comunice în latină, dar cunoşteau şi dialectele locale). Pentru elită - observă Burke, "aceste două tradiţii aveau funcţii psihologice diferite, marea tradiţie era serioasă, mica tradiţie era joc".

Robert Redfield, **The Social Organization of Tradition. în Peasant Society. A Reader.** ed. by Jack Potler and Mary Diaz. Boston, 1967. p. 29.

"La Chankom. sat studiat de R. Redfield, şi care număra prin 1930 foarte puţini oameni care ştiu să citească şi cu adevărat alfabetizaţi, singurele căiţi care circulă vor fi un **Nou Testament** şi un calendar. Cam ca la Montaillou. prin 1310...", *op.cit.,* voi. **IT,** p. 72.

Popular Culture in Early Modern Europe, London. 1978, p. 28.

Ibidem, p. 28.

Asimetria provenea din faptul că aceste două tradiţii erau transmise în forme diferite: *marea tradiţie* era transmisă formal prin intermediul scrisului şi cărţii, iar *mica tradiţie* era informală, bazată pe comunicarea "de la gură la ureche".

La intersecţia celor două tradiţii apare *cultura comună,* la care participau atât elitele, cât şi cei mulţi - exemplul cel mai elocvent fiind lumea carnavalului. Francois Villon şi Francois Rabelais erau familiarizaţi cu *mica tradiţie,* cu "cultura tavernei şi a pieţei'", dar ei aparţin *marii tradiţii* fiind - în concepţia lui Burke -, ""mediatori sofisticaţi între cele două tradiţii". La început, *mica tradiţie* era împărtăşită îndeosebi de către nobilime şi clerul rural, al căror stil de viaţă şi nivel cultural nu era prea diferit de cel al ţăranilor (mulţi nobili nu ştiau să scrie şi să citească, iar pregătirea teologică a clerului de jos era sumară).

Această situaţie nu va dura însă: gradual, clasele dominante (aristocraţia, clerul, burghezia) încetează de a mai participa la *mica tradiţie.* proces ce se va derula în perioada 1650-1800. Elitele se vor distanţa atât de mult de ceea ce odinioară împărtăşiseră cu cei mulţi, de *cultura comună,* începând să privească manifestările acesteia, cântecele, credinţele, carnavalurile drept "curiozităţi", ""superstiţii", ""rudimente", opusul "civilizaţiei". Clivajul era atât de adâncit la începutul secolului al XIX-lea, elita fiind îndepărtată de realităţile vieţii celor mulţi, încât romantismul are sentimentul că a "descoperit" folclorul, propagând ideea unei culturi populare pure, autonome, independentă de orice influenţă clin afară.

Intre *mica tradiţie* şi *marea tradiţie* - consideră Peter Burke - se afla acea *chap-book culture.* Investigarea corpusului "Bibliotecii Albastre" oferă posibilitatea ipostazierii acestei *culturi comune* - loc de trecere între lumea scrisului şi cea a oralităţii. Studiile recente aparţinând lui Roger Chartier au demonstrat că această literatură nu este *populară* nici prin felul în care a fost scrisă, nici prin destinaţia ei, în sensul că nu se adresa doar celor mulţi şi uneori neştiutori de carte. Caracterul *popular* este vădit mai degrabă de modalitatea de structurare a textului care îi imprima un deliberat indice de oralitate tocmai pentru a-1 face accesibil tuturor prin lectura cu voce tare. Specificitatea culturală a corpusului troyan ţinea aşadar nu de textele ca atare ci de intervenţia editorială care căuta să le adapteze la capacitatea de lectură a unui public numeros, nu numai din

Op.*cit.,* **p. 68.**

mediul rural ci şi urban. Identificăm astfel o lectură aparţinând notabilităţilor, a nobilimii de ţară, a negustorilor şi meşteşugarilor de la oraşe, dar şi o lectură "ţărănească" - bazată mai mult pe medierea orală a textului, prin lectura cu voce tare sau pe descifrarea imaginilor. Fiecare din aceste grupuri abordează cartea cu propriul utilaj mental, de la receptarea imaginilor sau audierea textului la lectura curentă, intensivă sau extensivă.

Pentru a evita caracterizarea globală a formelor culturale (şi de aici întreaga gamă de ambiguităţi între *popular* şi *savant),* Roger Chartier propune conceptul de ***apropriere diferenţiată,*** precizând că o asemenea perspectivă "nu renunţă la identificarea diferenţelor (chiar a diferenţelor socialmente înrădăcinate), dar schimbă locul unde sunt identificate, de vreme ce nu mai este vorba să definească din punct de vedere social un corpus luat în totalitatea lui (de exemplu, desemnarea ca literatură «populară» a cărţilor tipărite la Troyes şi vândute de colportori), ci să caracterizeze nişte practici care îşi aproprie diferenţiat materialele care circulă într-o societate dată".[42]

4. *CULTURA COMUNĂ. Abordări ale istoriografiei rom âneşti*

înainte de a prezenta contribuţiile istoriografiei culturale româneşti actuale în domeniul culturii populare, nu putem trece cu vederea premisele existente în studiile elaborate de Bogdan Petriceicu Hasdeu, Moses Gaster şi Nicolae Cartojan. în studiul său asupra cărţilor populare, Nicolae Cartojan constata că, acestea, "citite şi răscitite veacuri de-a rândul, ele au lăsat urme adânci în tradiţiile poporului nostru, în creaţiile lui literare, în bocete, în colinde, în oraţiile de nuntă, în basme, în snoave

Vezi în acest sens studiile apărute în volumele coordonate de Roger Chartier: **Les usages de l'imprime,** Paris, Fayard, 1987; **Pratiques de la lecture.** Paris, Payot, 1993; **Histoires de la lecture. Un bilan des recherches.** Paris, IMEC, 1995; **Colportage et lecture populaire. Imprimes de large circu-lation en Europe XVIe-XIXe siedes.** Paris. IMEC, 1996, precum şi studiul lui Roger Chartier, **Cărţi albastre şi lecturi populare,** reprodus de Alexandru Duţu în voi. **Dimensiunea umană a istoriei,** p. 253-282. **Lectures et lecteurs, p. 12.**

- şi mai departe chiar: în arta religioasă şi cea poporană". " Premise metodologice şi sugestii deosebit de valoroase întâlnim în vasta operă a lui Nicolae lorga, care poate fi considerat, în multe privinţe, drept un precursor al istoriei mentalităţilor. Prin complexitatea preocupărilor sale, Nicolae lorga a stăruit nu o dată asupra raporturilor dintre literatura veche românească şi diversele straturi ale societăţii româneşti medievale. Intuind receptarea unor modele provenind din sfera culturii scrise la nivelul mentalului individual şi colectiv, lorga face o demonstraţie magistrală asupra exemplarităţii unei lucrări reprezentative a literaturii noastre vechi, este vorba de **Alexandria.** Cercetarea corpusului de texte aparţinând acestui gen "ne ajută a ghici ceea ce nu spune astfel vremea în care ele au fost introduse, cetite, ascultate şi iubite; feliul de manifestare al unor anumite personalităţi[1]." Interpretând gestul eroic al lui Mihai Viteazul în lupta de la Călugăreni, lorga consideră că acesta este mai puţin o chestiune de strategie şi tactică: "avântul cu care porneşte, furia cu care se asvarlea împotriva duşmanului învârtind teribila secure, acestea sunt scene epice al căror model îl găsise Voievodul în povestea isprăvilor făcute de eroul său favorit".[46]

Există în monumentala sa lucrare **Istoria literaturii româneşti în secolul al XVIII-lea (1688-1821),** pagini de o surprinzătoare actualitate. In introducere, lorga propunea o nouă viziune asupra istoriei literare, care nu mai trebuie să fie un "simplu indicator biografic şi bibliografic": "A desface ideile şi sentimentele ce stăpânesc o carte, a le pune în legătură cu acele cari rezultă din activitatea omenească, neliterară, a scriitorului, a suplini prin imaginaţia întregitoare, prin intuiţie cât mai trebuie, multele lucruri cari trebuie pentru a desăvârşi, pentru sine şi pentru alţii, o personalitate omenească, aceasta e una din cele mai însemnate şi, evident mai grele sarcini ale istoriei literare". [47]

4i Cărţile populare în literatura românească. Bucureşti, Ed. Enciclopedică Română, 1974, voi. II, p. 473-474.

44 Vezi în acest sens consideraţiile lui Alexandru Duţu, Modele, imagini, privelişti, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, p. 212-223; *idem,* Istorie, folclor şi **solidarităţi** la **Nicolae lorga,** în "Viata Românească", 1987, nr. 12, p. 29-33.

45 Faze sufleteşti **şi** cărţi reprezentative la **români.** Cu privire specială la legăturile **Alexandriei** cu **Mihai** Viteazul, în "Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Istorice", seria a Il-a, tom XXXVII, Bucureşti, 1915, p. 546. *Ibidem,* p. 576.

47 *Op.cit.,* voi. I, ed. îngrijită de Barbu Theodorescu, Bucureşti. E.D.P., 1969.

Urmărind circulaţia textelor de origine diversă, de la cărţile religioase la cele apocrife şi laice, Nicolae Iorga sezisează că acestea au fost receptate în toate compartimentele societăţii: "Acestea se ceteau, deci. aceste lucruri sfinte sau minunate şi, alături de acestea, altele, cari semănau cu dânsele, ramurile sălbatice, nebune ale istoriei şi scripturile religioase, acelea care făceau, îmbogăţind sufletul cu un alt fel de[v] îdeal, să se piardă adevărul dogmatic sau tradiţia religioasă în basm, iar adevărul istoric să se înece în fantazie (...). Se ceteau de toată lumea fără deosebire - şi se ceteau cu plăcere sau învăţătură în ele - Visul Maicii Domnului, Minunile Sfinţilor populari, gromovnice, cari lămureau groaza cutremurelor, întrebări şi răspunsuri, catehisme pe cari nici un sobor nu le binecuvântase, trepetnice care făceau înţelese tainicele prevestiri ale semnelor, cărţi de visuri, cari dădeau un sens icoanelor plăcute sau straşnice ce populează somnul, slove de ciumă, prevederi de vreme, reţete cari lecuiau ca oricare altele, calendare veşnice şi profeţii. Se copiau în nesfârşite manuscrise, se răspândeau pretutindeni şi se ceteau de orişicine, mai mult decât cronicile, mai mult decât cărţile bisericeşti, pentru că aici. în aceste producte naive, vorbesc un prieten, un tovarăş pentru suflet şi inimă, al cărui scris nu se deosebeşte întru nimic de ideile confuze şi sentimentele simple ale cetitorilor". [s]

în istoriografia românească actuală, Alexandru Duţu este cercetătorul care s-a apropiat cel mai mult de problematica relaţiilor între nivelele culturale, de raportul carte-societate. Preluând şi tratând programatic conceptul de *cultură comună,* Alexandru Duţu a elaborat premise teoretice, deschizând perspective în reconsiderarea structurii culturii vechi româneşti. Argumentul principal este acela că spaţiul cultural românesc din secolele XVII-XIX poartă amprenta definitorie a *culturii comune.* întrucât vechea cultură românească avea un caracter mai omogen, iar comunicarea între nivelele culturale a fost mai intensă. Alexandru Duţu raportează structura şi evoluţia *culturii comune* la condiţiile social-politice din sud-estul Europei, la faptul că aici dezvoltarea mai lentă a tiparului şi lipsa unei culturi clericale şi aristocratice puternice (în comparaţie cu Occidentul) au făcut ca oralitatea să predomine până târziu în secolul al XlX-lea: "de aceea este justificată cercetarea textelor tipărite pentru a măsura gradul de oralitate imprimat deliberat de către autor scrierii sau versiunii sale, după cum trebuie reţinută constatarea că

tbidem, voi. II, p. 370.

tipăriturile nu au oferit un tip de cunoştinţe diferit de cel propagat de cultura orală".[4]

Studierea textelor precum şi a practicilor de lectură, a formelor de acces la carte, este în măsură să ne dezvăluie mecanismele *culturii comune.* Cartea populară ne introduce în "universul societăţilor tradiţionale, acolo unde lecturile erau variate, desfăşurate pe nivele diferite, dar nu în măsură să provoace clivaje profunde culturale. Cartea populară transmisă prin manuscrise a atras spre acelaşi orizont pe cei ce ştiau să citească şi care antrenau după ei pe cei care ştiau să asculte'": Nu numai cartea populară a contribuit la consolidarea *culturii comune,* la difuzarea unor modele de lectură, ci şi cartea bisericească, cu destinaţie liturgică, pentru că aceasta "se adresa comunităţii şi solicita o lectură cu voce tare pentru un public de auditori. în aceste condiţii s-a format ceea ce noi denumim o «cultură comună», care nu era net separată în nivele individuale bine individualizate şi care era hrănită de o lectură făcută în public sau prin lectura silenţioasă intensivă".[51]

Problematica ridicată de *cultura comună* aşa cum s-a manifestat ea în contextul românesc, devine şi mai complexă dacă alături de carte şi cuvântul rostit luăm în considerare şi importanţa imaginii figurative. Vom descoperi un triunghi al expresiei scriere - imagine - oralitate: "'cartea, cuvântul şi imaginea au format un tot care a cimentat «cultura comună»," Cercetarea vastului "discurs" de imagini oferit de marile ansambluri picturale din bisericile româneşti, ne oferă un material de prim ordin în reconstituirea *culturii comune:* "Aproape în exclusivitate, sistemul figurativ se întemeiază pe textul scris: porţiunile reduse. în care textul sacru nu oferea sugestii reprezentării figurative, au pornit fie de la

Cât de tinere sunt literaturile sud-est europene? Indicaţiile date de scris şi pictură, în voi. Călătorii, imagini, constante, Bucureşti. Ed. Bminescu, 1985, p. 199.

"Literatura populară" şi cultura tipărită, în voi. Călătorii, imagini, constante, p. 2^3; vezi *idem.* Carte şi oralitate în cultura comună, în voi. Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional. Cercetare şi valorificare, voi. I, Râmnicu-Vâlcea, 1980.

Idem. cap. *Le livre et la "culture commune"* clin studiul Y-a-t-il une Europe Orthodoxe, publicat în "Sud-Estul şi contextul european. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene", 1997, VII, p. 27. *Ibidem,* p. .28. 26

cărţile de ceremonie, fie de la cărţile populare, deci tot de la tasste'V Referinţa la un text anterior (carte sacră, carte populară, apocrife) făcea inteligibilă imaginea, însă putem identifica şi elemente ale culturii orale: scenele Judecăţii de Apoi (cum este cea de la Hurez, de exemplu) sunt inspirate şi din credinţele populare despre Rai şi Iad.

în *cultura comună* românească din secolele XV1I-XV11I putem distinge trei nivele: la nivelul cel mai înalt se află "cărturarii" - elitele care stăpâneau scrisul şi cititul şi aveau un orizont livresc mai bogat: cronicarii, copiştii, tipografii, logofeţii de cancelarie, ierarhii bisericii etc. La mijloc se află situaţi clerul de jos, învăţătorii, o parte a boierimii, o mică pătură de ţărani alfabetizaţi - deci categorii sociale care achiziţionaseră unele elemente ale culturii scrise. La nivelul de jos se afla marea masă a ţăranilor şi a târgoveţilor, pentru care accesul la carte depindea de medierea textului scris prin lectura cu voce tare/ Un moment important în evoluţia *culturii comune* este apariţia şi creşterea numerică a grupului de mijloc, a elitei săteşti alfabetizate sau semi-alfabetizate, care va asigura circulaţia cărţii religioase şi a cărţii populare în mediul rural. în absenţa unor izvoare cantitative, seriale, aşa cum este, de exemplu, admirabilul studiu asupra alfabetizării francezilor, al istoricilor Francois Furet şi Jacques Ozouf , nu putem decât să facem observaţii generale asupra acestei profunde "revoluţii mentale", de geneză a mentalităţii româneşti moderne. în apariţia acestei elite rurale alfabetizate există diferenţieri regionale şi sociale: zonele submontane sunt mai alfabetizate decât câmpiile, aici fiind mai numeroasă ţărănimea liberă, care dispunea de o anumită independenţă economică şi implicit de timp liber pentru a învăţa scrisul şi cititul, de resurse materiale pentru a-şi trimite copiii la şcoală. Referindu-se la starea culturală a ţărănimii din Transilvania de la sfârşitul secolului al XVlI-lea, Alexandru Duţu afirma că "nu credem că ne înşelăm dacă legăm acest proces de etapa pătrunderii limbii române în

Idem, Cât de tinere sunt literaturile..., p. 201; vezi şi Radu Creţeânu, L'influence des livres populaires sur Ies beaux-arts en Vallachie au XVIIIe et XIXe siecles, în "Synihesis". 1976. III, p. 101-120. In acest sens, vezi studiile Cătălinei Velculescu. reunite în volumele Cărţi populare şi cultură românească, Bucureşti, Ed. Minerva, 1984, şi între scriere şi oralitate, Bucureşti, Ed. Minerva, 1988, precum şi studiul Folclor Şi cultură comună, în "Limbă şi Literatură", 1989, nr. 4, p. 559-566. Lire et ecrire. L'Alphabetisation des franşais de Calvin a Jules Ferry, voi. MI, Paris, Les Editions de Minuit, 1977.

cultură, de momentul în care preotul, dascălul, capii administrativi ai satului au început să folosească sistematic cititul şi. în parte, scrisul. I angrenându-se într-un dialog sistematic cu puterea constituită: din secolul al XVII-lea înainte".[56] Manifestarea solidarităţilor în confruntarea cu autorităţile statului se reflectă şi în actele ţărăneşti (plângeri, memorii etc.) care se încheiaţi întotdeauna cu formulele "în numele satului", "judele, juraţii şi cu tot poporul satului*'.'

Elita locală va forma grupul "mediatorilor culturali" - cei care ştiau să citească şi astfel să mijlocească textul scris prin lectura cu voce tare, în cadrul sociabilităţilor locale, în timpul şezătorilor şi al zilelor de sărbă- , toare. Avem informaţii despre această lectură cu voce tare în faţa unei audienţe numeroase făcută de Matei Voileanu, copistul din Ţara Făgăraşului, de călugărul-ţăran Picu Pătruţ din Săliştea Sibiului. Apoi, Ion Heliade-Rădulescu ne-a lăsat o descriere a unei asemenea lecturi publice din Alexandria, în faţa bisericii Kreţulescu din Bucureşti.■ Ştim că Timotei Cipariu citea, copil fiind, tot din Alexandria, sătenilor adunaţi în casa părinţilor săi. Mărturia sa este interesantă şi pentru sesizarea aspectelor mentale ale practicilor de lectură: "Io ceteam iute şi la înţeles : când eram încă numai de şapte ani şi oamenii nu puteau pricepe cum poate un prunc aşa mic să ştie a ceti una carte întreagă, când ei, bătrâni fiind, nu puteau ceti nici măcar o slovă, *ci credeau, că să poată cineva* j *ceti trebuie să ştie cartea toată pe de rost* (s.n.J'7^ Identificăm aici resorturile lecturii intensive, bazată pe memorizarea textului, ca premisă a înţelegerii Iui.

La mijlocul secolului al XlX-lea, cultura scrisă se restructurează şi intră în noi raporturi cu cultura orală. Această perioadă inaugurează un proces îndelung, susţinut de Stat şi de şcoală, la capătul căruia majoritatea \ câmpului social intră în cultura scrisă. Scrisul tinde să se emancipeze de servitutile oralităţii, să o împingă la periferia comunicării culturale. Constantin Rădulescu-Motru în cartea sa Vocaţia. Factor hotărâtor în

Conştiinţă naţională şi mentalitate ţărănească, în voi. Stat, Societate, Naţiune. CIuj-Napoca. Ed. Dacia, 1982, p. 272.

Vezi culegerea de documente alcătuită de Simion Reiegan. Conştiinţă şi acţiune naţională în satul românesc din Transilvania la mijlocul secolului al XlX-lea, CIuj-Napoca, Ed. Dacia. 1983.

Dispoziţiile şi încercările mele de poezie. în voi. Pagini alese. ed. îngrijită de Ion Oană, Bucureşti, Ed. Tineretului, 1961, p. 105.

59 Jurnal, ed. îngrijită de Măria Protase, CIuj-Napoca. Ed. Dacia. 1972, p. 37.

cultura popoarelor, sesiza o diferenţă de stil între vechea cultură românească din secolul al XVIII-lea şi noua cultură intrată în zorii modernităţii la mijlocul secolului al XlX-lea. Pentru prima perioadă el constată că: "aceea ce s-ar putea numi progresul culturii este format din ploaia măruntă a muncii anonimilor. La ei nu găsim gânduri sau opere desăvârşite, produse în totalitate de geniul celor puţini şi apoi însuşite de mulţime, ci găsim mulţimea desăvârşind prin tradiţie aceea ce indivizii au schiţat în mod fragmentar". Anterior secolului al XlX-lea. stilul e dat de colectivitate: limba, obiceiurile, tehnicile, organizarea juridică şi statală fiind date prin colaborarea colectivă a mulţimilor, prin solidarităţile organice. Noua cultură a societăţii industriale, a burgheziei, are stilul omului individual. —

Nivelele culturale din societatea românească au început să se distanţeze, pe măsură ce se fac simţite începuturile modernizării sociale, politice şi culturale. La disoluţia *culturii comune* a contribuit un complex de factori: neologizarea limbii, apariţia unei noi elite formată la şcoli din străinătate, apariţia unei culturi urbane, laicizarea învăţământului şi progresele alfabetizării, standardizarea cărţii, modificarea practicilor de lectură. în acest sens, Alexandru Duţu remarca: "'Expansiunea cărţii tipărite şi a alfabetizării în şcolile organizate de stat a transformat lectura în datorie socială: lectura activă a înlocuit lectura integrantă, lectura extensivă a înlocuit lectura intensivă care utiliza textul atât ca suport al meditaţiei, cât şi al memorizării'".[1]

Noua generaţie de intelectuali, începând să se "europenizeze", a încetat să mai participe activ la *cultura comună,* îşi modifică radical orizonturile lecturii, în timp ce mediile populare rămân ataşate viziunii tradiţionale asupra lumii, păstrând obişnuinţe ale lecturii cu voce tare sau a lecturii intensive ("iscusită zăbavă"), fidelitatea faţă de vechile lecturi din Alexandria, din Vieţile Sfinţilor sau din cărţile apocrife, care odinioară aparţinuseră patrimoniului tuturor. Făcând implicit elogiul *culturii comune,* Mihail Sadoveanu afirma: "C-un veac mai înainte, puţinii cititori de slovă românească se desfătaseră cu Vieţile Sfinţilor, cu Alexandria. Esopia, Sindipa şi altele, unele tipărite, altele manuscripte. Acuma.

Bucureşti, Ed. Casei Şcoalelor, 1932, p. 138.

"Culture commune" et culture populaire: I'exemple du sud-est europeenne, în XVIe Congres International des Sciences Historiques. Rapports, Stuttgart, 1985, voi. II, p. 501.

această bună moştenire rămânea norodului de rând, prin mijlocirea preoţilor, dascălilor, călugărilor şi puţinilor cărturari ţărani. La aceştia se cuvine să adăugăm pe răzeşi şi pe moşneni, care formau mica nobleţe rurală a principatelor româneşti libere".

Studiile istoriografiei româneşti au surprins diversele aspecte ale jocului nivelelor culturale. Altele îşi aşteaptă rezolvarea în contribuţiile viitoare, prin extinderea domeniului cercetării, prin clarificarea conceptelor şi a metodologiei. *Cultura comună* este un domeniu care merită cu prisosinţă acest efort, întrucât cunoaşterea trăsăturilor ei ne oferă posibilitatea de a defini unul din elementele esenţiale ale devenirii noastre, raportul dintre tradiţie şi înnoire.

Am considerat necesară discutarea pentru început a acestor puncte de vedere teoretice şi metodologice, aşa cum sunt reflectate în preocupările istoriografiei străine şi româneşti, întrucât unele dintre acestea vor ti valorificate, ca ipoteze de lucru, pe parcursul cercetării noastre.

62 Cartea pentru popor, în voi. Poezia populară, ediţie şi studiu introductiv de Petru Ursache, Iaşi, Ed. Junimea, 1981, p. 99; vezi şi Alexandru Duţu, înţelepciunea lui Sadoveanu, în Călătorii, imagini, constante, p. 287-299.

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ
"PETRE DULFU"
BAIA MARE

HETEROPRAXII ALE SCRISULUI ŞI ALE CÂRTII

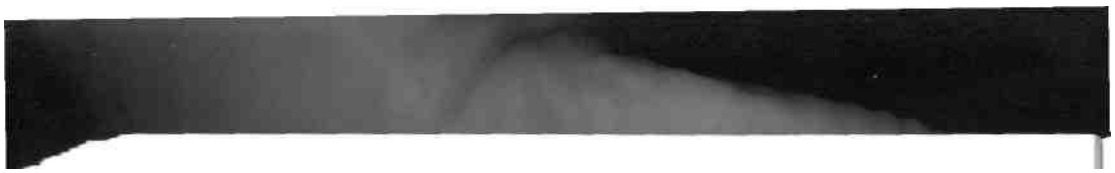
53f?*«

Cercetarea istoriografică românească în domeniul istoriei scrisului şi a cărţii a acumulat o mare diversitate de studii ale căror liniamente s-au situat pe diverse paliere: originile scrisului în limba română; studierea scrierilor fundamentale ale culturii române vechi; monografii consacrate cărturarilor, tipografilor, copiştilor; studii cantitative privind circulaţia cărţii româneşti, a distribuţiei ei zonale; modalităţi de desfacere a cărţii, preţul ei; depistarea şi descrierea tuturor exemplarelor de carte veche; studii privind activitatea centrelor tipografice; culegerea şi publicarea însemnărilor de pe marginea cărţilor precum şi valorificarea acestora din perspectiva istoriei politice, sociale, economice, demografice, a mentalităţilor; studii privind receptarea cărţii, a sociologiei publicului cititor etc.

Cu puţine excepţii, istoriografia românească s-a limitat la o prezentare liniară, cronologică a istoriei cărţii - privită ca un produs al unei activităţi scripturale şi culturale, privilegiate fiind interogaţiile privind datarea, localizarea, filiaţia, biografiile cărturarilor. Relaţia scrisului şi a cărţii cu societatea a fost privită în mod mecanic: cartea - obiect material care are preţ, mod de desfacere, arii de circulaţie. Creaţiile culturale vehiculate prin manuscrise şi cărţi au fost supuse acribiei filologice, care nu îşi propune să treacă dincolo de text. în acest sens. Alexandru Duţu remarca o adevărată criză a tradiţiei filologice, care nu poate depăşi opoziţia "în mare parte artificială dintre imanenţă şi transcendenţa textului, adică între studiul intrinsec constant opus de către filologi şi urmaşii lor studiului care analizează textul în contextul lui social, intelectual, politic".

Dacă până acum interesul cercetătorilor a fost focalizat cu predilecţie asupra relaţiei scrisului şi a cărţii cu elitele, este necesar să luăm în considerare şi relaţia acestora cu mediile populare rurale şi urbane, nedesprinse încă de cultura orală. Cercetarea impactului scrisului şi al cărţii asupra acestor medii, presupune o înnoire a bagajului conceptual şi metodologic, o deplasare a atenţiei istoricului spre mecanismele culturilor tradiţionale.

i Compararea literară şi substratul mental al culturii. în "Revista de Istorie şi Teorie Literară", 1984, nr. I, p. 39.



Din acest punct de vedere, conceptul de *cultură comună* ne este folositor în scoaterea la lumină a multiplelor semnificaţii ale scrisului şi ale cărţii, receptarea lor în conformitate cu "utilajul mental" de care dispun diversele nivele ale societăţii. Cercetătorul culturii vechi româneşti trebuie să ţină seama de prezenţa scrisului şi a cărţii în cadrul unor largi spaţii ale comunităţii tradiţionale care - în secolele XVII-XIX - nu era izolată de cultura scrisă, se afla în proximitatea acesteia şi participa la ea într-un mod indirect. Deşi puternic ancorată în cultura tradiţională orală, lumea satului românesc nu era străină de influenţele venite din partea culturii scrise. Funcţionând într-o lume a oralităţii, cultura scrisă nu are o structură monolitică, autonomă - ci dobândeşte caracteristici specifice care decurg din dependenţa ei faţă de oralitate. Este vorba, în principal, de I cadrul colectiv şi situaţional al receptării temelor şi motivelor aparţinând culturii scrise (liturghia, predica, lectura cu voce tare. imaginea figu- j rativă).

Intensa difuzare a cărţii în întreg spaţiul românesc (chiar în cele mai izolate aşezări) spre sfârşitul secolului al XVII-lea şi mai ales în secolul I următor este o dovadă a faptului că prezenţa ei nu este rezultatul unei I intruziuni accidentale. Ea răspundea unor necesităţi integratoare, asi- I gurând comunicarea între nivelele culturale, consolidând *cultura comună,* I coeziunea socială, solidarităţile locale. După cum foarte bine observă Roger Chartier, "în societăţile de altădată există o cultură a scrisului chiar şi la cei care nu ştiu să-1 producă şi să-1 folosească".[2] Cercetarea I funcţionalităţii culturii scrise în inima societăţilor orale ne conduce, în I mod indirect, la o mai bună cunoaştere a mecanismelor culturii orale I tradiţionale.

Circulaţia cărţii este de fapt un fenomen reprezentativ pentru cultura I tradiţională - de vreme ce peste 90% din fondul actual de carte veche I românească provine din lumea satului. Cartea a fost integrată în cultura I tradiţională, fiind guvernată de legile acesteia - aspect neglijat până nu I demult de cercetători. Studiile privind circulaţia - sedentarizarea cărţii au I accentuat cu prioritate relaţia acesteia cu instituţiile satului (biserica, I şcoala), cu solidarităţile etnice şi confesionale, cu dimensiunea incon- I testabilă a unităţii spiritualităţii româneşti.

Alături de contribuţiile deja amintite ale lui Alexandru Duţu, paşi I importanţi în direcţia cercetării istoriei cărţii din perspectiva raporturilor I

Lectures et lecteurs, p. 21.

acesteia cu cultura tradiţională, au fost făcuţi de Nicolae Bocşan. Nu întâmplător, circulaţia cărţii tipărite şi manuscrise în Banatul secolului luminilor este tratată în capitolul *Cultura tradiţională.* Pe baza acestei analize reuşeşte să desprindă multiplele aspecte ale integrării cărţii în ritualurile de coeziune socială, în reţelele sociabilităţilor tradiţionale locale." Utilizând aceeaşi metodologie, Florian Dudaş a evidenţiat participarea rurală la difuzarea cărţii vechi româneşti în spaţiul transilvănean , iar Doru Radosav" şi Valeriu Leu au abordat fondul de carte veche existent la nivel zonal - rezultatele cercetărilor fiind deosebit de valoroase sub aspectul surprinderii rolului cărţii religioase şi al cărţii populare în viaţa cotidiană a satului românesc.

O nuanţare a cercetărilor în acest domeniu nu poate veni decât dintr-o perspectivă interdisciplinară. Este necesar să se aprofundeze dimensiunea antropologică a scrisului şi a cărţii, singura în măsură să aducă la lumină structurile mentale ataşate acestora. Francois Furet remarca faptul că, pentru istoric, cartea ca obiect al studiului este întotdeauna un prilej de perplexitate: "De fapt, studiul ei cristalizează toate dificultăţile meseriei de istoric: trecerea de la individual la colectiv, raportul intelectului cu societatea, judecăţile de timp asupra timpului, măsura inovaţiei şi a inerţiei. Chiar acoperită cu atâtea sedimentări critice, scrierea oamenilor este departe de a fi descifrată în termenii istoriei".

Cartea a devenit un obiect privilegiat de studiu pentru istoria mentalităţilor. Pe de o parte, conţinutul cărţii reprezintă un document relevant pentru mentalitatea unei epoci, pe de altă parte cartea ca obiect este suportul unor practici diverse: lectura în primul rând (diversificată şi ea: lectura intensivă / extensivă; lectura cu voce tare / lectura silenţioasă) dar şi a altor utilizări, după cum vom vedea în cele ce urmează.

Contribuţii la istoria iluminismului românesc. Timişoara, Ed. Facla. 1986. p. 156-157.

Vechi cărţi româneşti călătoare, Bucureşti, Ed. Sport-Turism, 1987.

Carte şi societate în nord-vestul Transilvaniei (secolele XVI1-XIX), Oradea, 1995. ? Cartea şi lumea rurală în Banat 1700-1830, Reşiţa, Ed. Banatica, 1996.

6

La librairie du Royaume du France au 18e siecle, în voi. Livre et societe dans la France du XVIIIe siecle, Paris, Mouton-La Haye, 1965, p. 3; vezi şi Roger Chartier, Daniel Roche, Le livre. Un changement de perspective, în Faire de l'histoire, voi. III, p. 115-136.

Astăzi, în civilizaţia noastră "plumitivă" - după expresia lui Marcel Jousse[8], scrisul şi cartea fac parte din viaţa cotidiană. A scrie, a citi - iată gesturile cele mai banale cu putinţă. Or, omul lumii tradiţionale are o altă atitudine faţă de scris şi carte. Dacă pentru noi, scrisul şi cartea sunt lucruri familiare, automatisme ale vieţii sociale şi intelectuale, pentru omul tradiţional, care trăia într-un univers mental diferit de al nostru, scrisul şi cartea dobândesc sensuri aparte, sunt folosite într-o manieră particulară şi îndeplinesc funcţii care corespund unor structuri mentale diferite de cele din zilele noastre.

Cercetarea trebuie să reconstituie atitudinea omului tradiţional faţă de scris şi carte, sensurile pe care acestea le primesc în interiorul sistemului culturii orale. în ce contexte apar scrisul şi cartea? Ce valori li se atribuie? Ce gesturi li se asociază? Ce loc deţin în imaginarul colectiv? Iată tot atâtea întrebări la care cercetarea noastră doreşte să răspundă.

Scopul lucrării noastre este acela de a evidenţia un ansamblu de fenomene ignorate până acum, o dimensiune ascunsă: aceea a imaginarului, practicilor, credinţelor şi riturilor care implică scrisul şi cartea. Pentru omul modern, cartea este un mijloc de comunicare, o modalitate de a înregistra şi de a transmite un mesaj, un text - care poate fi mereu reactualizat prin lectură. în mentalitatea tradiţională, în ambianţa dominată de oralitate, scrisul şi cartea dobândesc conotaţii simbolice şi sunt incluse în practici care, de cele mai multe ori nu au nimic de a face cu funcţia lor de mijloace de comunicare, cu conţinutul lor referenţial. Scrisul şi cartea sunt captate de circuitele acţiunii magico-religioase - modalitate de a le încorpora în sistemul de gândire, în mentalitatea specifică omului tradiţional, lntegrându-le în imaginar, mentalitatea tradiţională a elaborat un statut simbolic al scrisului şi al cărţii, un întreg sistem de reprezentări colective, de folosinţe particulare (apotropaice. taumaturgice, divinatorii etc.) şi de gesturi simbolice.

Mentalitatea tradiţională raportează scrisul şi cartea la dinamica ei proprie. Din multitudinea semnificaţiilor ataşate scrisului şi cărţii, în urma trecerii lor prin filtrul acestei mentalităţi, au fost reţinute doar acelea care corespundeau propriilor scheme de gândire, reprezentărilor religioase, magiei, cadrelor spaţio-temporale, imaginilor lumii de dincolo, habitudinilor şi comportamentelor cotidiene.

L'Anthroplogie du geste, Paris, Gallimard, voi. II, 1975, p. 51. 36

Integrarea scrisului şi a cărţii în imaginar, în practici magico-reli-gioase reprezintă subiecte ocolite până acum de cercetători. Majoritatea contribuţiilor în domeniul raporturilor dintre cultura orală şi cultura scrisă se mulţumesc să le amintească în treacăt, fără să le aprofundeze. în istoriografia străină de specialitate sunt foarte puţine cercetările particulare care ating acest subiect. Amintim aici studiul lui Joseph-CIaude Poulin, Entre **la** magie **et la religion.** Recherches sur Ies utilisations marginales de **l'ecrit dans la culture populaire du** haut Moyen Age . care avansează conceptul de "utilizare marginală" - definindu-1 drept acele "accesorii" care suplinesc utilizarea curentă a scrisului şi care provin "fie din materialitatea acestuia fie din conţinutul unui document considerat"." Din punct de vedere metodologic, considerăm că este impropriu să împrumutăm acest concept în cercetarea noastră, întrucât el poate da naştere la confuzii. Termenul "marginal" ne poate trimite la domeniul însemnărilor marginale - tăcute pe marginea cărţilor (într-un studiu de-al nostru am folosit acest concept, însă am constatat că el a dat naştere tocmai la acest gen de confuzie). r

Alte încercări de definire conceptuală vin din partea lui Pierre Riche care, în cartea sa Education et culture dans l'Occident barbare (Vle-VHIe siecles) consacră un paragraf amuletelor scrise pe care le consideră "superstiţii ale scrisului". ' Nu am adoptat nici acest termen, întrucât îl considerăm ca fiind restrictiv, neacoperind multitudinea şi diversitatea faptelor.

Frederic Bărbier, cercetând practicile lecturii în Germania secolului al XlX-lea, aminteşte "lectura legată de magie" - definind-o drept "câmp rezidual": "Orice carte religioasă, inclusiv Biblia poate fi utilizată într-o

Unele dintre ele ne-au fost, din păcate, inaccesibile, cum ar fi: Johannoi Yvone, Tourner la page. Livre, rites et symboles. Grenoble, 1988; G. Colitti, II libro nella mentalitâ dell l'analfabeta, în "Annuario di bibliologia e di bibliofilia", 1993, nr. 2-3, p. 199-216. In voi. La culture populaire au Moyen Age, sous la dir. de Pierre Boglioni.

,! Montreal, Les Editions Univers, 1979, p. 123-143.

Ibidem,p. 123.

Utilizarea marginală a scrisului şi a cărţii în cultura populară românească, în "Mousaios. Buletin Ştiinţific al Muzeului Judeţean Buzău", 1994.

„ voi. IV, partea a D-a, p. 217-229.

Paris, Seuil, 1962, p. 262.

logică a magiei".[14] Robert Muchembled. ret'erindu-se pe scurt la folosirea scrisului în practicile magice taumaturgice, consideră că avem de-a face cu un fenomen de "bricolaj cultural".

în fine, nu putem trece cu vederea unele observaţii ale etnologului român Paul P. Drogeanu, care vorbeşte despre o utilizare "ceremonială" a cărţii: "Cotidianul civilizaţiilor celor mai diverse din China şi până în Europa ca şi numinosul celor mai complexe Pantheoane, vor utiliza obiectul scris, în mod direct sau ceremonial, pentru a obţine o viaţă mai bună sau fericirea promisă (…). Exoterice sau esoterice. scrierile vor deveni valori necontestate fie pentru raritatea lor, fie pentru mesajul pe care-1 transmit".

Pentru a defini acest ansamblu de reprezentări, practici şi obiceiuri, sugerăm un concept nou, integrator, care să permită surprinderea naturii specifice a acestor fapte, delimitarea trăsăturilor lor distinctive, şi anume conceptul de *heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii.* Acest concept trimite la o altfel de utilizare a scrisului şi a cărţii, fie independentă de conţinut, ţinând de materialitatea lor, fie în legătură cu conţinutul, ţinând de interpretarea acestuia prin lectură, în scopuri taumaturgice sau divinatorii.

Scopul lucrării noastre este acela de a identifica heteropraxiile şi substratul mental care organizează această percepţie a scrisului şi a cărţii. Vom încerca în acelaşi timp să le raportăm la contextul general al sistemului de valori aparţinând culturii tradiţionale româneşti. Extrase din ţesătura vie a acesteia, faptele de care ne ocupăm ne vor părea izolate unele de altele, golite de semnificaţii, stranii şi de neînţeles.

A trebuit să ne sprijinim demersul pe surse extrem de diverse, eterogene. Ca pondere în documentarea lucrării, pe primul loc se situează izvoarele scrise - cele care ne introduc în dimensiunea istorică a fenomenelor. Am utilizat aşadar, scrierile religioase (texte liturgice, lucrări teologice, hagiografii, predici), cărţile populare (literatura apocrifă, cărţi de prevestire, calendare), texte ale literaturii române vechi (cronici, predoslovii), însemnările de pe cartea veche românească, corpusul

Lectures et pratiques de lecture en Allemagne au XIXe sieele, în voi. Histoires de Ia lecture. Un bilan des recherches, p. 69.

15 Societe et mentalites dans la France moderne XVIe - XVIIIe sieele. Paris, Armând Colin, 1990, p. 10.

Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1985, cap. *Destinele căiţii sau despre grădina lui Adonis,* p. 3 1 8.

■'reţetelor medicale" din manuscrisele româneşti (secolele XVII-XIX), nomocanoane şi alte legiuiri scrise, documentele vechiului drept românesc (zapise, hrisoave), relatări ale călătorilor străini prin Ţările Române etc. Am recurs în documentarea lucrării noastre şi la opere ale scriitorilor români din perioada modernă şi contemporană, precum şi literatura memorialistică.

Un loc important l-am acordat imaginii figurative (pictura murală, icoanele şi xilogravurile populare): studiul anumitor teme şi motive ne-a permis să refacem trăsături ale imaginarului scrisului şi al cărţii. Vom identifica astfel nebănuite dialoguri între imaginea figurativă, texte scrise şi cultura tradiţională orală.

Am considerat că istoricul trebuie să lase la o parte rezerva în ceea ce priveşte textul folcloric care, uneori, este un surprinzător document de mentalitate. De altfel, chiar folcloriştii au început să acorde o atenţie mai mare "contextului" în care se produce şi re-produce un text folcloric, semnificaţiilor antropologice. Deseori, vom apela la o lectură etnologică a textului folcloric, pentru a dubla şi în acest fel a argumenta validitatea unor informaţii care ne vin din partea culturii scrise sau a imaginii figurative. Totodată analiza unor imagini vehiculate de textele folclorice ne vor fi deosebit de utile evidenţierii multiplelor raporturi dintre cultura orală şi cultura scrisă.

în sfârşit, o bună parte din materialul documentar privind obiceiuri şi credinţe provine din literatura etnografică românească de la sfârşitul secolului al XlX-leaşi prima jumătate a secolului următor, din rezultatele cercetărilor şcolii monografice româneşti interbelice, precum şi din cercetări mai recente ale etnologiei româneşti.

Perspectiva comparatistă este o necesitate impusă chiar de subiectul cercetării: heteropraxiile scrisului şi ale cărţii sunt fenomene care îmbină tradiţii de origine foarte diferită, care au fost difuzate în spaţiul cultural românesc venind fie din Occident fie din Orient. Nu ne vom propune să stabilim complicatele filiere prin care românii au achiziţionat aceste imagini, practici şi credinţe. Demersul nostru comparativ are drept scop semnalarea asemănărilor - uneori frapante, identitatea de conţinut cu fenomene similare din spaţiul occidental. Totodată, vom reliefa trăsăturile particulare pe care acestea le dobândesc în cultura tradiţională românească. Am găsit corespondenţe şi în culturile tradiţionale extra-europene (din Asia, Oceania şi Africa) - fapte care ţin de constante antropologice, mcadrându-se în clasa paralelismelor culturale.

O altă precizare metodologică de mare importanţă pentru demersul nostru este aceea că heteropraxiile scrisului şi ale cărţii sunt guvernate de structuri mentale care aparţin "duratei lungi". Este vorba de atitudini şi comportamente, credinţe şi obiceiuri ce alcătuiesc un ansamblu puternic ancorat în mentalitatea colectivă. Avem de a face cu un nucleu cultural stabil - mai puţin influenţat de evenimenţial, de conjunctură şi de accidentele istoriei. Modificarea acestor structuri mentale este foarte lentă, aproape imperceptibilă. Ele au o dinamică aparte şi, acolo unde a fost posibil am schiţat liniile evolutive, schimbările deloc spectaculoase de la o epocă la alta, spectaculoasă fiind tocmai persistenţa lor. Transgresând epocile istorice, o parte a heteropraxiiior scrisului şi ale cărţii au reuşit să supravieţuiască până în zilele noastre. Le regăsim, după caz, fie în forme atenuate, sau dimpotrivă, revigorate în condiţiile acestui sfârşit de mileniu. Aceste fapte trădează resorturi mentale capabile să supravieţuiască şi să se acomodeze în universul raţional al omului contemporan. Găsim în această surprinzătoare persistenţă una din motivaţiile cercetării de faţă.

III

IMAGINARUL SCRISULUI ŞI AL CĂRŢII

Analiza "utilajului mental" de care dispune o societate constă în identificarea modalităţilor lui de expresie: de la vocabular, sintaxă şi cadre logice la formele elaborate, cum ar fi riturile, ceremonialurile, cadrele spaţiale şi temporale, imaginarul. Domeniul imaginarului reprezintă unul din "şantierele" principale ale istoriei mentalităţilor, numeroase cercetări explorând vastul domeniu al miturilor, al orizonturilor onirice, al lumii de dincolo, tărâmurile îndepărtate şi exotice, străinul, bestiariile fantastice, miraculosul, utopiile etc.

Fiecare societate are propriul imaginar, care îşi extrage substanţa din reprezentările colective sau individuale, din aspiraţii şi frustrări, din frici (frica fiind un vector important al imaginarului), din nevoia de evaziune sau de siguranţă. Imaginarul este un produs al mentalului - studiul acestuia introducându-ne în universul de existenţă al oamenilor dintr-o anumită epocă istorică, univers alcătuit atât din componenta sa reală, ontologică, cât şi din proiecţii ficţionale. Imaginarul este o formă de angajare a omului în lume, modalitate de raportare la realitatea înconjurătoare, situată însă dincolo de datele experienţei. Studiul imaginarului ne permite "să observăm care au fost atitudinile membrilor unei culturi omogene faţă de imediat, faţă de conjunctura desfăşurată de-a lungul a câtorva decenii şi faţă de permanenţe; în al doilea rând, el ne redă cu claritate modul în care au fost folosite semnele comunicării, simbolurile şi alegoriile". Simbolul şi alegoria sunt două modalităţi esenţiale de transfigurare a realităţii în registrul imaginarului. Dincolo de particularitatea sa de a se situa în relaţii vizibile cu realitatea (transpuneri, deformări, resemantizări etc), imaginarul se constituie într-un univers autonom cu Principii şi legi proprii.

Vom încerca în cele ce urmează să conturăm câteva aspecte ale imaginarului scrisului şi al cărţii în mentalitatea tradiţională românească, 'olul imaginii scrisului şi cărţii în contextul general al atitudinilor în faţa ^{Vle}ţii şi a morţii. Heteropraxiile scrisului şi ale cărţii îşi au substratul tocmai în aceste imagini mentale. Sursele pe care le vom folosi sunt extrem de diverse: credinţe şi obiceiuri, folclor, texte ale literaturii romane vechi, însemnări de pe cărţi, imaginea figurativă.

Alexandru Duţu, Dimensiunea umană a istoriei, p. 53.

Canavaua pe care s-a ţesut imaginarul scrisului şi al cărţii în mentalitatea tradiţională românească a fost sistemul de reprezentări şi alegorii oferit de creştinism. **Biblia,** Cartea sfântă este, după cum remarca Northop Frye, în mod evident, un element major al imaginarului nostru, indiferent dacă există o raportare explicită sau implicită la acest "mare cod"."

Premisa textelor "sacre" - aparţinând religiilor Cărţii (iudaismul, creştinismul, mahomedanismul) este aceea că au o origine supranaturală. Ele sunt considerate a fi transcrierea fidelă a unor adevăruri, transmise celui care a primit Revelaţia. Cartea devine o hierofanie, este un obiect în care s-a realizat manifestarea sacrului. **Vedele, Thora, Biblia. Coranul** sunt depozitarele sacre ale Logosului Divin - şi prin aceasta - fiecare în parte - unice, imuabile, eterne.[1]

Mult timp, cartea a fost considerată un instrument al puterii divine. Ideea sacralităţii scrisului, prezentă în marile civilizaţii ale Antichităţii a cunoscut noi valenţe în creştinism. Scrisul este o creaţie divină, primul autor al Cărţii fiind Dumnezeu: "După ce au încetat Dumnezeu de a grăi lui Moise, pe muntele Sinai, i-a dat cele două table ale legii, table din piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" **(Ieşirea,** 31, 18); "Tablele acestea erau lucrul lui Dumnezeu şi scrierea era scrierea lui Dumnezeu, săpată în piatră" **(Ieşirea,** 32, 16). Cartea este sacră şi Dumnezeu însuşi a cerut ca ea să fie păstrată într-un loc sacru: "Atunci mi-a zis Domnul: Ciopleşte-ţi două table din piatră, ca şi cele dintâi, şi suie-te la Mine în Munte şi fă-ţi un chivot de lemn. Că Eu am să scriu pe tablele acelea cuvintele ce au fost pe tablele dintâi, pe care le-ai sfărâmat, iar tu să le pui în chivot" **(Deuteronomul,** 10, -2).

Pentru a sesiza resorturile care au stat la baza imaginarului scrisului şi al cărţii trebuie să înţelegem senzaţiile pe care le încerca omul aparţinând culturii orale, care vedea pentru prima dată o carte sau o bucată de hârtie acoperită cu semne. După starea de perplexitate urmează circumspecţia, apoi teama - atunci când acest om urmăreşte modul în care sunt folosite şi constată că ele au capacitatea de a-i modifica existenţa. Cartea, textele I

[1] **The Great Code. The Bible and Literature.** HBJ Publishers. New-York 1982, p. XVIII; într-o altă carte a sa, criticul american face retorica afirmaţie că Biblia: "ar fi rămas o carte populară dacă n-ar fi devenit o carte sfântă" **Anatomia criticii,** Bucureşti, Ed. Univers, 1972, p. 147. Vezi Adrian Marino, **Hermeneutica ideii de literatură,** Cluj-Napoca, Ed Dacia, 1987, p. 28-130.

scrise,' îi apar drept lucruri misterioase care inspiră respect şi teamă amestecată cu fascinaţie.

"Cărţile tot Dumnezeu le-a făcut! Dar cine crezi dumneata? Nu tot Dumnezeu a lăsat în mintea primului care a scris ca să facă zgârieturi într-o blană *[bârnă de lemn,* n.n.] sau ceva, în litere sau cuvinte?" Acestea sunt cuvintele un unui ţăran din Runcu-Gorj, chestionat de un membru al echipelor monografice. Ideea originii divine a scrisului şi a cărţii o regăsim şi într-o însemnare pe filele unui Apostol, unde călugărul Hagi Serafim de la Rarău, pe la 1745, lăsa următoarele îndemnuri moralizatoare pentru tinerii învăţăcei: "Căci cartea nu iaste lucru pământesc ca să-1 ciopleşti cu barda, ci iaste duh dat de la Dumnezeu, ca să-1 lucrezi cu mintea, şi de-ţi va fi mintea curată, atuncea şi cartea poţi să o înveţi cum se cade, iar de-ţi va fi mintea fluşturatică, atuncea, în loc de învăţătură, te ocărăşti'V

Conotaţia de sacralitate a scrisului şi a Cărţii s-a conservat până în zilele noastre, marcând profund mentalitatea oamenilor. Respectul pentru Cartea sfântă s-a răsfrânt, în mentalitatea tradiţională, asupra întregului domeniu al cuvintelor scrise. Cuvântul scris furnizează o referinţă de bază pentru comportamentele individuale sau colective. Numeroase pasaje din Biblie au pătruns în memoria colectivă, aii hrănit rugăciunea şi au orientat conduita creştină. Există şi expresii semnificative în acest sens: "aşa scrie la carte" relevă autoritatea de necontestat a cuvântului scris, pătrunsă în tradiţia orală; expresia "a crede Cartea" devine sinonimă cu credinţa în Dumnezeu iar expresia "a spune ca Evanghelia" este echivalentă cu adevărul. Similar, avem expresiile "aşa scrie la carte", "a vorbi ca la carte", "a vorbi din carte". Scrisul are autoritate, constituie o normă definitivă, pe când vorbirea este situaţională, aleatorie şi evanescentă ("verba volant").

Acest fapt a marcat profund mentalităţile colective din societăţile tradiţionale, a devenit o trăsătură constitutivă a atitudinilor şi sensibilităţilor ţaţă de carte şi scriere. Doar prin prisma autorităţii cuvântului scris şi a

4 Gheorghe Focşa, Contribuţii la cercetarea mentalităţii satului. Convorbire cu Grigorie Loghie din Runcu-Gorj, în "Arhiva pentru Ştiinţă şi
s Reformă Socială", 1932, nr. 1 -4, p. 172.
Nicolae Iorga, Studii şi documente, Bucureşti, 1920. voi. XV, p. 226.
7 luliu A. Zanne, Proverbele românilor, Bucureşti, 1901, voi. VII, p. 2.
Idem, Proverbele românilor. Bucureşti, 1900, voi. V, p. 144-148; vezi şi A.T. Laurian, IC. Massim, Dicţionarul limbii române, Bucureşti, 1874, voi. I. p. 471-476.

respectului purtat acestuia putem interpreta următoarea relatare a unui călător german prin Maramureş, pe la 1658. Acesta poartă o discuţie cu un preot român, întrebându-l ce le-a predicat sătenilor: "Atunci el mi-a arătat o carte şi a zis: Asta! Şi astfel am aflat de Ia el că numai cetea predica. L-am mai întrebat: de ce nu învăţa predica să o spună pe de-a rostul? El însă răspunse: Nu, pentru că, de-ar spune-o pe de-a rostul, oamenii nu l-ar crede!"

Datorită faptului că scrisul şi cartea sunt considerate a fi de origine supranaturală, divină, mentalitatea tradiţională le-a asociat reprezentărilor legate de posibilitatea contactului dintre planul cotidian şi nivelul divin. Scrisul şi cartea sunt considerate a fi elemente care unesc lumea terestră de lumea celestă, hrănind un întreg univers imaginar, un întreg simbolism ontologic şi cosmologic.

1. PREDESTINAREA VIEŢII: "CARTEA SORŢII"

Cartea deţine un loc important în imaginarul colectiv, unde găsim j "Cartea Vieţii" sau "Cartea Sorţii", în care la naşterea unui copil] ursitoarele scriu viaţa acestuia aşa cum se va desfăşura ea.[9] De unde şi expresiile "Aşa i-a fost scris", "Cum o fi scris", "Ce ţi-e scris în frunte ţi-e pus", "Cine ce-o să tragă, la cap îi e scris".[10] Simion Florea Marian remarca: "De aici este credinţa la poporul român din Macedonia, că omul nu trebuie să se scârbească despre orice nenorocire i s-ar întâmpla, căci orice ar fi făcut, ca să evite ceea ce s-a întâmplat, ar fi fost cu neputinţă, 1

Ştefan Meteş, Istoria bisericii şi a vieţii religioase a românilor din Transilvania, Sibiu, 1935, voi. I, p. 496-497.

9 Elena Niculiţă-Voronca, Datinile şi credinţele poporului român, voi. I, Cernăuţi, 1903, p. 505; Simion Florea Marian, Naşterea la români. Studiu etnografic, ed. îngrijită de Teofil Teaha, Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet, 1995, p. 46 şi 101; I. Pop-Reteganul, Poveşti ardeleneşti, partea a IV-a, Braşov, 1888, p. 50; Tudor Pamfile, Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului, Bucureşti, 1916, p. 17.

Vezi Iuliu A. Zanne, Proverbele românilor, Bucureşti, 1902, voi. VII, p. 153; Vasile Bogrea, A şi-o scrie în frunte, în "Dacoromania", 1928, IV; Gheorghe Ciauşanu, Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă, Bucureşti, 1914, p. 316.

căci aşa i-a fost scris să păţească". O dată ce ursitoarele rostesc "ursita" lor, ea este scrisă în "Cartea Sorţii" care "rămâne vecinică, neschimbată, nimene în lume afară de unicul Dumnezeu, care e mai mare şi mai puternic decât dânsele (...) nu e în stare să prefacă ceea ce au ursit ele odată, ori să-1 scape din pericolul sau moartea care i-au predestinat-o".

Ideea de destin, de fatalitate, de soartă, era bine conturată în mentalitatea colectivă. Potrivit acestei concepţii predeterministe, omul nu este liber, iar viaţa lui este în întregime hotărâtă de voinţa divină. Un proverb românesc spune: "Nimenea n-a dat zapis cu Dumnezeu cât o să trăiască".[1] Dimitrie Cantemir, în Descrierea Moldovei, spune că "...aproape tot norodul de rând crede că fiecărui om Dumnezeu îi hotărăşte ziua morţii; iar înaintea acesteia nimenea nu poate să moară sau să piară în război".[1] Credinţa potrivit căreia Divinitatea are evidenţe în care sunt înregistrate datele la care trebuie să moară oamenii apare şi în spusele unui ţăran basarabean de pe malurile Nistrului: "Dumnezeu ni-o dat viaţa şi tot El o să ni-o ieie când o vide că-i vremea. El are o chişcă *[pMe,* n.n.] mare, unde scrie care şi când are să moară". " Aşadar, data morţii este dinainte stabilită în planul divin. Omul neputincios este prins în interiorul unui destin imuabil hotărât de însuşi Dumnezeu.

Topos-\\\ "Cărţii sorţii" apare şi în legendele biblice. De exemplu. în "Legenda Sfântului Petru" la naşterea acestuia, ursitoarele au spus: "Cartea vieţii lui stă deschisă pe o masă, în chilia de piatră de la Izvorul Iordanului" în care se află "scris tot ce are să pătimească în lumea lui Dumnezeu de când se naşte şi până când moare". ' Observăm că această "Carte a vieţii" este imaginată într-un context ce poartă amprenta sacrului - chilia ca loc de asceză plasat în apropierea unui spaţiu sfânt, biblic, la "Izvorul Iordanului".

Op.cit.,?. 100.

~ *tbi'dem,* p. 101.

luliu A. Zanne, *op.cit..* 1897, voi. II, p. 777; până şi "Căsătoriile sunt scrise în |4 cer", *idem,* 1901, voi. IV, p. 301. . Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, p. 193.

Boris Malski, Olăneştii. Monografia sociologică a unui sat de pe Nistru. I6 Cetatea Albă, 1939, p. 312.

Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la români. Bucureşti, 1910, p. 121; o 'egendă similară, despre Sf. Uie. la Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 521.

Caracterul implacabil al evenimentelor vieţii este deci rezultatul faptului că acestea sunt anticipate şi fixate pe un suport imuabil - cartea, în urma acţiunii ireversibile a scrierii întâmplărilor vieţii, aşa cum urmează ele să se desfăşoare. Recunoaştem aici şi o opoziţie între efectele cuvântului rostit şi efectele cuvântului scris. într-o lume dominată de oralitate, cuvântul rostit are o eficienţă aproape materială, putând determina schimbări în ordinea realităţii, este deci un factor de schimbare, un agent care iniţiază procese, un vector al mobilităţii.

în acest context al oralităţii, în care prestigiul cuvântului este incon-j testabii, fixarea acestuia prin scris, existenţa sa într-o formă materială vizibilă, dobândeşte valoarea unui indice al stabilităţii, garant al permanenţei. Ce este scris este *ne varietur,* se sustrage oricăror posibile influenţe sau modificări, are un caracter definitiv. Imaginarul colectiv investeşte în mod deosebit în acest caracter imuabil al scrisului şi al cărţii, care dă posibilitatea figurării şi deci asumării elementelor implacabile ale vieţii. De exemplu, momentului morţii, ca limită absolută, i se dă o jusj tificare în imaginar prin apelul la aceeaşi schemă mentală a predestinării care nu comportă nici o negociere, de vreme ce este fixată în scris.

2. *SCRISUL, CARTEA ŞI CĂLĂTORIA SUFLETULUI CĂTRE LUMEA DE DINCOLO*

în cadrul obiceiurilor de înmormântare la români, pe lângă practicile care privesc trupul mortului (îmbăierea, priveghiul, scoaterea corpului din casă, cortegiul funerar etc.) o suită de ceremonialuri erau legate de suflet, de integrarea acestuia în marea comunitate a morţilor. în imaginarul popular, moartea - ieşirea sufletului din trup, era începutul unei lungi călătorii a acestuia spre tărâmul lumii de dincolo. Secvenţele aceste' călătorii erau marcate ceremonial, prin rituri de trecere, de separare.

Cercetând repertoriul funebru românesc, Constantin Brăiloiu e primul folclorist care a făcut distincţia între "bocete" şi "cântecele ce moniale de înmormântare" - legate de anumite momente ale desfăşurării ritualului, având funcţia de a pregăti "marea trecere". în timpul celor trei zile cât stă mortul în casă, un grup de femei (de regulă, în număr

17

Constantin Brăiloiu, **"Ale mortului" din Gorj,** Bucureşti, 1936, p. 1. 48

impar), înainte de răsăritul soarelui, se duceau la fereastra încăperii unde se afla defunctul şi cântau "Cântecul Zorilor". Erau invocate "zorile'" (personificate sub numele "voi, surorilor") cărora li se cerea să-şi întârzie apariţia, pentru ca să lase răgaz îndeplinirii preparativelor necesare "dalbului de pribeag" în marea sa călătorie. în unele variante din Transilvania, "zorile" sunt rugate să-şi grăbească apariţia, pentru a întoarce pe defunct în lumea "luminată".[1] Dar întoarcerea defunctului în lumea celor vii este imposibilă. Suita ceremonială funebră continuă prin "Cântecul ăl mare" - care îndeplineşte funcţii postliminale, de integrare în lumea de dincolo a sufletului dezorientat. Acesta este atenţionat asupra multiplelor pericole care îl aşteaptă în călătoria sa: întâlnirea cu animale sălbatice (fie psihopompe fie malefice), trecerea unor obstacole (punţi, vaduri), a unor răscruci (sufletul este sfătuit să evite "partea stângă" şi să o apuce pe "partea dreaptă"), plata unor vămi etc. O ultimă etapă a acestei lungi călătorii este aceea care marchează plecarea definitivă a sufletului, imposibilitatea reîntoarcerii acestuia în mijlocul celor vii. Aici imaginarul popular a integrat scrisul şi cartea în reprezentarea frontierei dintre cele două lumi. Tocmai marcarea caracterului definitiv al desprinderii este semnificaţia care îi revine scrisului şi cărţii în sistemul credinţelor şi practicilor funerare româneşti.

în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor există o bogată colecţie de asemenea cântece funebre, transcrise şi publicate de Mariana Kahane şi Lucila Georgescu-Stănculeanu: **Cântecul zorilor şi bradului** (tipologie **muzicală).**[19] într-o variantă culeasă în anul 1965, la Sasca-Română, jud. Caraş-Severin, apare următoarea imagine:

> *"Colo sus, mai din sus,*
> *Colo sus la răsărit, laste-*
> *on măr mare-nflorit, Cu*
> *florete de argint] Dar supt*
> *măr şinie sedia*[9] *- Unu Ion,*
> *tot Ion, Tot cu calu alb de*
> *flori.*

18

Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, Folclor literar românesc, Bucureşti, E.D.P., 1978, p. 206-207; vezi şi Octavian Buhociu, Folclorul de iarnă, ziorile şi Poezia păstorească, Bucureşti, Ed. Minerva, 1979; Ioanna Andreesco, Miha-

,9 °la Bocu, Mourir â l'ombre des Carpathes. Paris. Payot, 1986, p. 36-47. Bucureşti, Ed. Muzicală, 1988.

Nu-i de flori ci de sudori.
Şi supt măr şinie şedia?
- Şedia Sfânta Maică Mărie,
îmi şedia şi ia şi scrie.
Şi din gur-aşa-m zicea:
Şe ţî-ifată, de suspini,
Ori ţi-au ajuns dor d-ei vii?
La cei vii nu te voi scrie,
Că cerneala s-o sfârşit,
'Artia s-o răsipit;
Şi te-oi scrie ta şei morţi
Că şerneală-i multă-n ţară,
'Artia-i în pozonari
Şi condeiu ie de mână. "~

în toate variantele publicate aici, găsim aceeaşi modalitate eufemistică de a-i comunica defunctului „statutul său, prin invocarea unor pretexte, ca: epuizarea cernelii, lipsa hârtiei, pierderea condeiului etc. într-un **Cântec j ă mare** din Săcădate-Sibiu (cules în anul 1970), sufletul ajunge la o "chilie de tămâie", unde stă Maica Domnului. Sufletul o roagă să îl "scrie"! în rândul viilor, dar acest lucru este imposibil deoarece s-a terminat "anglia". Informatoarea chestionată asupra acestui cuvânt răspunde că "anglia" este "o cerneală scumpă care numai în rai se află":

"Şi-l tuot scrie pe-o hârtie,
Scrie viii şi morţii, Scrie,
scrie cu anglie, Vii-i scrie cu
anglie Că de-aceia-i puţânie;
Morţî-i scrie cu cerneală, Că
de-aceia-i multă-n tară.'

,21

O variantă din Bruiu-Sibiu (1970) îl reprezintă pe Dumnezeu:

"Colo-n sus şi mai in sus,
Lunca Rusalimului, l-o
chilie de tămâie. Da-n
chilie cine şede?

Ibidem, p. 600.

9]

Ibidem, p. 601.

Sade Domnul scriitorul Şi-m tot
scrie pe-o hârtie,
Judeca viu şi morţii.[22]

Topos-u\ este identic, sufletul se roagă să fie "scris" în rândul viilor, dar aceasta nu se mai poate, deoarece s-a terminat cerneala, hârtia, s-a pierdut condeiul. Arhanghelul Mihail apare în aceeaşi postură:

"Ş-am pornit la Rusalim,
Biserică de tămâie, Scaunele
de făclie. Da-n scaune cine
şedea? Da harhanghel Mihailă,
Scrie morţii cu cerneală.""^

în alte variante, locul personajelor biblice este luat de o "zână bătrână":

"Dar ea-i cu condeiu-n mână
Cartea-i pusă pe genunchi Şi-
acolo in carte scriare Iară viii
şi morţii are. Cutare, de ce nu
te-ai rugat Să te treacă tot la
vii, Tot cu noi pe-aici să fii? -
Ba eu m-am rugat, Dar când
am ajuns Cartea s-o-ncheiat
Condeiu s-o rupt, Sticla s-o
vărsat, Sufletu a zburat La
Domnul Hristos Că-i locul
frumos."

Ibidem, p. 645; (de remarcat localizarea într-un spaţiu sacru, cel al Ierusalimului, vezi studiul Sabinei Ispas, Holy Land Image in the Romanian folklore, în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1993, nr. 6, p. 567-576.)
Mariana Kahane..., *op.cit.,* p. 652.
Pr. Alexandru Stanei ulescu-Barda, Bocetul şi ritualul de înmormântare în nordul judeţului Mehedinţi, în "Biserica Ortodoxă Română", 1980, nr. 11-'2, p. 1201; variante asemănătoare la Mariana Kahane, *op.cit.,* p. 616, 622, 643.

în variante din Oltenia şi Banat, sufletul mortului este "scris" de "Samodiva" - de fapt personificarea Morţii (numele este împrumutat dir folclorul bulgarilor, unde "samodivele" sunt corespondentul "ielelor""[3])

"Prin şei câmpuri pârjolit
Vine-un cerb mohorât,
Din copite scăpărând,
Din gură pară mergând.
Da-n cornute ce-mi ducea[9]
Un legăniel de mătase
Cufimbri de sărm-aleasă.
In leagăn, cine-m 'şedea?
Gia, Gia, Samogia.
Iar de lucru ce-mi lucra ?
Doo potrocole [registre, *n.n.]-mi scria.*
Pre unul scria pe cei vii,
Pre morţi la partea direaptă.
Iar N se ruga
Să-l scrie la învia'.
Gia din grai îmi grăia:
- La vii nu te poţi scria,
Că acu-i prea amânat,
Ş-o intrat vestea-n sat,
Şi condeiu l-am pierdut,
Şi coala mi-am dăumpliit,
Şi cerniala-m' d-o trecut,
Şi la morţi te pot scria,
Că mi-i coala toată goală,
Nici condeiu n-am pierdut,
Şi cernială tot mai iestă."~

Trecerea este ireversibilă, sufletul nu mai poate reveni în lume terestră nu numai pentru că nu a mai rămas loc în "registrul" viilor ci pentru că vestea morţii s-a răspândit în comunitate.

In numeroase variante de bocete din Bucovina publicate de Simi Florea Marian, caracterul ireversibil al morţii este metaforic exprimat

[25] Ioan Aurel Candrea, Folklor medical român comparat. Bucureşti, 1944, 161; Lazăr Şăineanu, Basmele române, ediţie îngrijită de Ruxandra culescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1978, p. 190. Mariana Kahane, *op.cit.,* p.

[26] 604; vezi variante şi la p. 531, 608, 610, 626.

ajutorul imaginii "cărţii domneşti" - un document oficial emanat de domnitor, a cărei dispoziţie nu poate fi contestată (aici intervine şi faptul că scrisul şi birocraţia au fost întotdeauna percepute în mediile ţărăneşti ca opresive, tiranice). în bocetele de acest tip, "cartea domnească" (sau "carte gospod") îşi păstrează pe deplin vechiul înţeles pe care îl avea în diplomatica românească: acela de scrisoare care conţine porunci, instrucţiuni sau înştiinţări ale domnului către dregători. Filologul bucovinean Nicolai Grămadă înregistra un astfel de bocet la înmormântarea mamei :

"Scoal, te uită pe fereastră,
Ţi-a venit carte domnească,
La vale să te pornească."

într-un "bocet de holtei":

"Scoală-mi-te, nu te da Şi te uită pe fereastră, Că-ţi vine carte domnească, Preotul să ti-o citească, Din casa sa te pornească.

în bocetele din Ţinutul Pădurenilor, moartea este anunţată de o "scrisoare neagră":

"77-o *sosit o carte neagră Că az în pământ te bagă"'*

Exemplele de mai sus sunt semnificative pentru rostul ceremoni-alurilor de integrare a sufletului în noua sa condiţie. Aşadar, aceste texte folclorice realizează o mediere între lumea de aici şi cea de dincolo, în sensul în care orientează pas cu pas "călătoria" sufletului spre noua lui condiţie. Acest caracter definitiv al integrării defunctului în lumea de dincolo era importantă mai ales pentru comunitatea celor vii, care în acest fel se simte protejată de eventualele reveniri ale sufletului, sub formă de strigoi. Toate variantele citate mai sus consemnează dezorientarea şi difi-

Un termen din diplomatica moldovenească într-un bocet din satul Zaha-,[8] reşti, în "Codrii Cosminului", tom VIII, 1933-1934. p. 396.

înmormântarea la români. Studiu etnografic, ed. îngrijită de Teofil Teaha,
[29] Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet, 1995, p. 89.

Ovidiu Bârlea, Bocete şi versuri funebre din Ţinutul Pădurenilor. în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", Cluj-Napoca, 1973, p. 354.

cultatea pe care o resimte sufletul în a-şi accepta noua condiţie. Sufletul este pe deplin edificat asupra statutului său abia în momentul în care ajunge în faţa acestor personaje de mare autoritate (Maica Domnului, Arhanghelul Mihail, Sila Samodiva etc), care îi confirmă noul statut, prin argumente scripturale. în imaginarul morţii, prestigiul scrisului, caracterul său de act definitiv, serveşte drept ilustrare a imposibilităţii reîntoarcerii în lumea viilor.

Reprezentările legate de semnificaţiile soartei ca o consecinţă a uneij "scrieri" prealabile nu sunt unitare. In exemplele de până acum, scrisul] venea să confirme o condamnare. Există însă şi posibilitatea ca recursul la "evidenţele" scrise să fie salvatoare. Astfel, într-o legendă versificată dej Anton Pann, Ciuma se duce să ia viaţa unui cioban. Acesta îi cere "cartea ciumii" în care se găsesc numele tuturor celor ce trebuie să moară de pa urma ei. Negăsindu-se trecut acolo, o alungă, scăpând cu viaţă."[1] Salvarea pare în acest caz efectul unei erori, a unei omisiuni "birocratice", dar aceasta nu îi înlătură caracterul definitiv: "lista" Ciumei, odată scrisă, chiar incompletă, nu mai poate fi modificată.

O relatare interesantă din Moldova consemnează comportamentul unuij suferind aflat pe patul morţii. Acesta vedea în preajmă un personaj cari scria momentul morţii. Ordinea morţii este cea dată de principiul listei. Modalitatea prin care muribundul obţine amânarea este înscrierea lui pe o| poziţie mai îndepărtată: "Barabatu neu o spus într-o sarî (sî uita aşa pi™ casî): - Ti rog lasî-mă, nu mă lua pi mini-ntâi: scrii-mă al patrulea! Şî aşa o fost; o murit întâi trii oamini din comună şî al patrulea o murit el j (Curteşti-Botoşani)/[1]

Orientarea "birocratică" a sufletului după moarte era o constantă a imaginarului lumii de dincolo. Existenţa unei "birocraţii" celeste şi infernale are conotaţii mult mai dramatice în contextele supuse analizei în celei ce urmează.

Povestea vorbei, Bucureşti, Ed. Minerva, 1971, p. 220.

Ion H. Ciubotaru, Marea trecere, Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 1999, p. 14.

3. SCRISUL, CARTEA ŞI JUSTIŢIA DIVINĂ

Potrivit mentalităţii tradiţionale, la naştere fiecare om primeşte doi însoţitori până la moarte: un înger păzitor şi un diavol, primul stând în dreapta iar celălalt în stânga omului. îngerul are misiunea de a-1 învăţa pe om să facă fapte bune, iar dracul să-l ispitească pentru a-i pierde sufletul, destinându-1 astfel Iadului.

în Bucovina se credea că "Noaptea când dormi, dracul scrie toate păcatele care le-ai făcut peste zi, iar îngerul păzitor scrie faptele bune, apoi îţi ia mâna şi pune degetul mic drept pecete, adică singur ai iscălit şi cu acelea mergi pe cea lume, când te va judeca Dumnezeu.""[1]" O credinţă larg răspândită este aceea potrivit căreia diavolul observă comportamentul enoriaşilor în biserică. Diavolul îi trece în "evidenţele" sale pe cei ce nu urmăresc cu atenţie Liturghia, care râd, vorbesc între ei, picotesc sau îşi întorc privirea la cei care intră.

Acest motiv există şi în legendele religioase româneşti. Tudor Pamfile a publicat câteva legende despre Sfântul Dumitru, despre care poporul credea că fusese un cioban trăitor într-un miez de codru, neştiind că mai există şi alţi oameni pe lume. El era foarte credincios, închinându-se mereu la Dumnezeu. într-o noapte visează că mai sunt şi alţi oameni şi dornic să îi vadă, porneşte la drum. Mergând, trece peste prăpăstii fără să cadă în ele şi trece peste ape fără să se ude. Ajuns într-un sat, în zi de duminică, intră în biserică: "într-o strană, vede sfântul Dumitru pe diavol stând şi însemnând pe toţi cei care vorbeau şi râdeau în biserică şi înciudându-se că nu-i găseşte şi ciobanului pricină, să-l însemneze şi pe dânsul. După o vreme însă, diavolul luă o piele de bivol şi începu să tragă cu dinţii de dânsa. Şi trase şi trase, până când a făcut o mare necuviinţă. Nimeni nu vedea şi deci nimeni n-a auzit nimic, dar ciobanul vedea, şi-a auzit, şi-a râs. Atunci dracul 1-a însemnat în condică şi pe dânsul. Slujba s~a isprăvit şi ciobanul a ieşit de la biserică; dar acum la întors, trecând Peste ape, se udă până la glezne, iar prin râpi se cufundă până la genunchi. Acum s-a încredinţat că fiind la biserică a greşit înaintea lui Dumnezeu şi 1-a supărat. De atunci s-a hotărât să rămână la oi, sus la uiunte, şi să nu mai aibă nici un amestec cu lumea cea plină de păcate."[11]

Tudor Pamfile, *op.cit.,* p. 33; Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 505.

Tudor Pamfile, Sărbătorile de toamnă şi Postul Crăciunului, Bucureşti, '914, p. 35; aceeaşi legendă consemnată în perioada interbelică în ţinutul

Nu este exclus ca la originea credinţei că diavolul este prezent chiar şi în biserică pentru a surprinde eventualele atitudini necorespunzătoare ale credincioşilor, să fi stat intenţia moralizatoare a clerului, de vreme ce mitropolitul Antim Ivireanul certa pe unii creştini mai răi decât "păgânii": "Besericile le ţinem ca nişte grajduri şi când mergem la dânsele, în loc de a asculta slujbele şi a ne ruga Iui Dumnezeu, să ne iarte păcatele, iar noi vorbim şi râdem şi facem cu ochiul, unul altuia mai rău decât pe la carciume.

Aşadar, faptele rele şi cele bune pe care le săvârşeşte omul în decursul vieţii sale sunt *scrise,* pe două coloane (binele şi răul) de către mesagerii lumii de dincolo. Motivul contabilizării divine a faptelor omului îşi poate avea originea în **Psalmi,** unde întâlnim această aluzie: "Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii Tăi şi în cartea Ta toate se vor scrie; zi de zi se vor săvârşi şi nici una dintre ele nu va fi nescrisă" (138, 16).

Găsim acest motiv al contabilizării faptelor omului de către mesagerul Divinităţii şi la mitropolitul Varlaam, în **Cazania** sa intitulată **Carte românească de învăţătură, dumenecele preste an şi la praznice împărăteşti şi la svânţi mari** (1643), cartea de edificare şi de luminare care a: avut o largă circulaţie pe întreg teritoriul românesc. Astfel, cazania **Dumineca lăsatului brânzei,** conţine sfaturi moralizatoare, de îndemnare la înfrânare prin post: "Astăzi toate locurile să gătiază de sfântul post şi oraşe şi sate şi toate casele creştineşti, că îngerul lui Dumnedzău îmbla de scrie în catastih pre ceia ce vor să postească. Deci să nevoim să nu him nice noi lepădaţi din catastihul Iui Dumnedzău".'" Cuvântul omiletic, precum şi imaginea figurativă au influenţat puternic mentalitatea tradiţională, teme şi motive ale culturii scrise pătrunzând astfel în cultura orală. Cartea este un element important al imaginarului lumii de dincolo. Ea face legătura între timpul terestru şi timpul escatologic. Imaginea unui Dumnezeu omniscient, care veghează, este asociată cu imaginea Cărţii cei conţine toate faptele omului în timpul său terestru, atât faptele bune, cât şi păcatele sale.

Săcelelor, Elena Moroianu, **Din Ţinutul Săcelelor,** în "Grai şi Suflet", 1929, IV, rase. 1, p. 339.

Antim Ivireanul, Opere, ed. îngrijită de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, Ed. Minerva, 1972, p. 125.

Cazania, ed. de J. Byck, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., f.a., p. 29. 56

Potrivit unei legende din Basarabia, în noaptea de Paşti, Ştefan cel Mare se pogoară din Ceruri pe o stâncă înaltă de pe malul Prutului, şi trimite vorbă moldovenilor "să gândească că mare-i Dumnezeu: aude, vede, şi toate le înseamnă la carte; şi crestături pe răbuş el tot face, până s-a umplea cartea odată şi odată şi lemn de răbuşuri în Cer n-ar mai 11 pentru ale noastre nevoi"/ Însemnarea păcatelor pe un răboj este menţionată în spusele unui cioban săcelean, în perioada interbelică: '"Mai înainte vreme popii nu prea ştia carte, dacă ştia Tatăl Nostru şi Credeif-l făcea popă-n Rumânia veche şi umbla popa pă la târle şi spovedea ciobani, lera îmbrăcat tot cu cioareci ca mirenii - şi scriia păcatele p-un răboj şi după ce isprăvea cu spoveditu zicea: noa, nepoate - ştergea popa păcatele cu cuţitu şi zicea: iote-aşea, nepoate, se duc păcatele cum le şterg ieu d-aici, aşea se iartă".[37] Păcatul mărturisit este deci un păcat iertat, ştergerii de pe răboj în urma spovedaniei îi corespunde ştergerea păcatului însemnat în catastifele diavolului.

O zicere consemnată de luliu A. Zanne: "Scrie-I Doamne cum îl vezi!" se referă la omul care a comis o faptă rea, pe care numai justiţia divină îl poate pedepsi.[38]

în concepţia escatologică creştină, există două mari momente în destinul sufletelor după moarte: judecata individuală a sufletului imediat după ce acesta a ieşit din corp şi Judecata universală - Judecata de Apoi, la sfârşitul veacurilor. Pentru istoricul Aaron J. Gurevic. explicaţia reprezentării în imaginarul medieval a acestei duble judecăţi a sufletelor morţilor ("mica escatologie" şi "marea escatologie") trebuie căutată "în faptul că omul se simţea inclus în această dramă istorică universală, în derularea căreia se regăsea destinul lumii şi al propriului suflet".[19]

Momentul ieşirii sufletului din trup este reprezentat în imaginarul creştin ca o luptă între îngeri şi diavoli pentru sufletul mortului: "'Hărţuit Pe pământ de rivalitatea între Dumnezeu şi Diavol, omul ajunge în cele din urmă la moarte să fie obiectul unui ultim şi hotărâtor litigiu."[4']

„ Legendă publicată de Tudor Pamfile, în "Ion Creangă", 1910. nr. 3-4. ,8
Elena Moroianu, *op.cit.,* p. 17. ,9 *Op.cit,* voi. VI, p. 552.

Les categories de la culture medievale (trad. din Ib. rusă). Paris. Gallimard. «, ly83,p. 115.

Jacques Le Ooff, Civilizaţia occidentului medieval. Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970, p. 228.

Potrivit credinţelor escatologice româneşti, după ce moartea desface! legăturile sufletului de trup, sufletul este luat de îngerul păzitor şi escortat, împreună cu alţi şase îngeri, în drumul spre Cer. în această călătorie, sufletul trebuia să treacă de proba "vămilor văzduhului", unde va da socoteală pentru faptele din timpul vieţii. Fiecare vamă corespunde] unor păcate: minciuna, lăcomia, lenevia, mânia, clevetirea, uciderea, des-frânarea, beţia, fumatul, vrăjitoria etc. La aceste vămi sufletul este întâmpinat de diavoli care îi arată păcatele comise. Sufletul nu poate contesta învinuirile demonilor, pentru că aceştia au o carte cu file *negre,* în care! stau scrise cu litere *albe* până şi cele mai mici păcate. Sufletul primeştej însă un ajutor din partea "avocaţilor" săi - îngerii, care la acuzele dracilor! scot o carte *albă* în care sunt scrise cu litere *negre* faptele bune din timpul! vieţii. Dacă se adevereşte că are mai multe fapte rele decât bune, sufletul! nu mai are nici o scăpare, dracii trăgându-1 în Iad. Cartea demonilor arej conotaţii terifiante, paginile ei negre fiind asociate întunecimilor Iadului,! pierderii definitive a sufletului îngreunat de păcate, prăbuşirii. Prin contrast, cartea îngerilor are paginile albe, asociate purităţii, luminii,! ascensiunii sufletului. Această valorizare a contrastului alb-negru, în sistemul de opoziţii bine-rău, lumină-întuneric, angelic-demonic etc, este! o constantă simbolică transculturală, fiind întâlnită de antropologi în toate culturile.

Cartea unde sunt înregistrate păcatele oamenilor apare şi în răspunsurile la chestionarul lui Nicolae Densuşianu: "la acele vămi îi ies înainte nişte arapi, draci negri şi înspăimântători cu cărţi în care fiecare om şi-are trecute faptele cele câte Ie-a făcut pe pământ, îngerii au în alte cărţi faptele bune" (Vârteju-Dolj, 1893).[43]

Intr-o legendă biblică, imaginea Vămilor văzduhului ca loc de întâlnire a sufletului cu cartea propriei vieţi este mult mai plastică: la fiecare! dintre cele 24 **de** Vămi este o "canţălărie" unde "dracii scriau pe piei **dej** dobitoace". Când se apropia sufletul însoţit de înger, diavolul "scotea o

41 fi Simion Florea Marian, **înmormântarea** la **romani,** p. 278, 287, 289; vezi şi Theodor Fecioru, **Poporul român şi fenomenul** religios. Studiu pe marginea **producţiunilor folklorice,** Bucureşti, 1939, p. 220.

42 Vezi Victor Turner, **The Forest of Symbols,** Ithaca, New-York, 1967, p. 89.

43 Adrian Fochi, Datini şi **eresuri populare** de la **sfârşitul** secolului al **XIX-**lea, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, p. 249-250. 58

piele de bivol tăbăcită din sân, scrisă toată şi le-o întindea". Aşadar, fiecare om posedă un "dosar" propriu cu care se înfăţişează în faţa Judecăţii.

Considerăm că aceste reprezentări ţin şi de felul în care era receptat scrisul de către mediile orale, văzut în aspectul său opresiv, tiranic şi definitiv. Omul tradiţional, confruntat cu ofensiva aculturantă a birocraţiei Statului, bazată pe legea scrisă, avea tendinţa să considere că documentele scrise erau mai importante decât cuvintele rostite, deoarece scrisul înseamnă fixitate în opoziţie cu evanescenţa vorbirii. Autoritatea ultimă în orice context era documentul scris (acesta este sensul originar al expresiei "ai carte ai parte"). Acest prestigiu al scrisului funcţionează şi în planul imaginar, populat de scribi celeşti şi infernali, destinul sufletului fiind hotărât de ceea ce este scris în "listele" lor. "Principiul listei" * face posibil examenul succesiv al unui ansamblu de mesaje etalate pe o perioadă de timp - respectiv viaţa omului. Toate faptele sale sunt atent supravegheate şi prompt înregistrate, acumulate în dublă partidă, de către "scribii-contabili" ai celeilalte lumi. Consultarea listelor echivalează cu o reactualizare a evenimentelor vieţii, tot trecutul fiind adus în prezentul escatologic. Aceste imagini ale "catastifului", "cărţii", "hrisoavelor" sunt individualizate, fiecărui suflet fiindu-i prezentată propria evidenţă a meritelor şi păcatelor, consemnate într-un "curriculum vitae" *sui-genens.* reafirmându-se prin aceasta caracterul personal al mântuirii sau damnării.

într-un text din cel mai vechi manuscris de legende religioase apocrife **(Codex Sturdzanus), Cugetări în ora morţii** (pe care B.P. Hasdeu îl consideră o creaţie originală a popii Grigore din Măhaciu - dar de influenţă bogomilică) , găsim aceeaşi temă a "cazierului judiciar" pe care demonii îl flutură în faţa muribundului: "...atunci dracii se adună aproape de tine de stau şi aducu scrise toate păcatele tale ce ai făcut din tinereţe până la morte (...). Toate câte-ai greşitu de cându ai născut, şi văzându şi nevăzându, şi cu voe şi fără voe, toate sântu scrise, şi le aducu

[44]

loan Dragoslav, **Povestiri biblice populare,** ed. îngrijită de Roxana Cristian. 4. Bucureşti, Ed. Rosmarin, 1994, p. 105.

Vezi capitolul ***What's in a list?*** în cartea antropologului Jack Goody, **The Domestication of the Savage Mind,** Cambridee Univeisity Press. 1977. p. « [74]-.[112]-

Opinie combătută de Demostene Russo, **Textele eschatologice din Codex Sturdzanus şi pretinsul lor bogomilism,** în "Biserica Ortodoxă Română". '906, tom XXX.

1

de o laturi mulţi draci nevăzuţi, şi zicu aşa: "Ni să-Iu răpim să-Iu luom! Dej alătă lături voru sta doi îngeri ai Iu Hs. De voru aştepta de la tine şi voiul aduce toate faptele bune de le voru pune în cumpănă, (...)• Să-Iu voru lua îngerii Iu Dumnedzeu, ei lu-voru duce în viiaţa veacului, înaintea lui Dumnedzeu şi nainte îngeriloru, în vesialiia nesfârşită; iară să-l voru lua îngerii diavolului, ei-lu vor duce în munca vecului".[47] Această imagine al faptelor bune şi rele, reproduce diferenţa - în viziunea eticii creştine,! dintre omul păcătos şi cel curat, punctul de plecare pentru răsplata sau pedeapsa cerească, "paşaportul"' pentru mântuire sau pentru osândă} veşnică.

Credinţa despre existenţa unor vămi cereşti îşi are originea în Bibliei Apostolul Pavel vorbeşte în Epistola sa către efeseni despre "duhurilei răutăţii" care sunt "în văzduhuri" (6, 12). Motivul a fost dezvoltat ulteriol în scrierile patristice. în Proloagele Bisericii Ortodoxe Române, a fost inclus un Cuvânt al Preacuviosului Părintelui nostru Efrem Şirul, despre despărţirea sufletului, despre a doua venire şi despre judecată în care se spune: "Atunci îngerii, luând sufletul, se duc prin văzduh, undei stau începătorii le, stăpânirile şi ţiitorii de lume ai puterilor celor potrivnice, pârâşii noştri cei amari, vameşii cei cumpliţi, cei care ţin socol teala faptelor, care întâmpinându-1 în văzduh, cer seama şi îl iscodesc şij aduc înainte păcatele omului şi înscrisurile lui, cele din tinereţe, cele din] bătrâneţe, cele de voie şi cele fără de voie".[4h] Proloagele. care înglobaţi un bogat material narativ (vieţi de sfinţi, pilde, didahii etc.) erau citite cil voce tare în biserică sau constituiau lectura partajată a diverselor nivele care alcătuiau *cultura comună,* hrănind imaginaţia şi nevoia de edificare *m* credincioşilor.

In imaginarul creştin occidental, tema înregistrării păcatelor oamenild este atestată încă din secolul V..' Rufin din Aquileea (mort în 4101

Cuvente den bătrâni, ed. îngrijită de George Mihăilă, Bucureşti, EDP, 198'! voi. II, p. 325-356.

[48] Proloagele, cu studiu introductiv şi binecuvântarea Înalt Preasfinţitului drl Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, Craiova, Ed. Mitropoliei Olteniei 1991, p. 823-821.

[49] Vezi Cătălina Velculescu, Proloagele. O culegere de literatură bizantină *H* soarta ei în literatura română, în "Memoriile Secţiei de Filologie, Literatura] şi Arte", seria IV, tom X (1988), Bucureşti, 1990. p. 131-135. Ernest Robert Curlius, Literatura europeană şi evul mediu latin, Bucureşti] Ed. Univers, 1970. p. 375. 60

povesteşte istoria preotului Piammon care a văzut un înger scriind păcatele unor călugări; la sfârşitul vieţii. Sfântul Magloire din Doi (sec. VI) primeşte de la un înger asigurarea că numele lui este scris pe lista celor aleşi; abatele Aichard din Jumierge (sec. VII) are o viziune cu un diavol care tocmai îi scria un mic păcat." Aceste imagini au circulat mai întâi în mediile monahale, ele impunându-se mai târziu în mentalitatea colectivă. Jacques Le Goff observa că teama de Infern - adevărată obsesie a omului medieval - i-a marcat în mod special pe negustori: "ei care bucuros şi-1 închipuie pe Dumnezeu ţinându-şi registrele aşa cum le-au ţinut şi ei în timpul vieţii, la acel ceas din urmă se înfricoşează în fata «pasivului» lor".[52]

Cea mai mare contribuţie la răspândirea motivului "vămilor văzduhului" şi al scrierii faptelor bune şi rele au avut-o scrierile apocrife. Credinţa în "vămile văzduhului" nu face parte din dogmele bisericii ortodoxe, fiind considerată drept "teologumenă" - adică o credinţă nici respinsă dar nici acceptată formal de biserică.'" "Vămile văzduhului" apar într-o astfel de scriere apocrifă, Viaţa Sfântului Vasile cel Nou. alcătuită în Bizanţ, în secolul al X-lea. Biserica ortodoxă nu a acceptat această scriere printre textele canonice şi nici nu l-a trecut pe Sfântul Vasile cel Nou în sinaxarele sale.[54]

Prima scriere de acest gen cunoscută la noi datează la începutul secolului al XVII-lea, pentru ca ulterior să cunoască o mare răspândire, atât sub formă manuscrisă cât mai ales tipărită." La Bucureşti, Viaţa Sf.

52 Pentru toate aceste exemple, vezi Jean-Claude Poulin, Entre la magie et la religion, p. 128-129.

Negustorii şi bancherii în Evul Mediu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994, p.

54 Vezi Theodor Fecioru, *op.cit.,* p. 216. Un manuscris din 1692, unde sunt descrise "vămile văzduhului", a fost publicat de Moses Gaster, Chrestomaţie română. Texte tipărite şi manuscrise (sec. XVI-X1X), dialectale şi populare, voi. I, Leipzig-Bucureşti, p. 301-304. Despre "Vămile văzduhului" in credinţele populare, vezi Tudor Pamfile, Povestea de lumii de demult după credinţele poporului român, Bucureşti, 1913, p. 66; *idem.* Văzduhul după credinţele poporului român. Bucureşti, 1916, p. 2.

55 vezi Demostene Russo. Studii bizantino-române, Bucureşti. 1907. p. 23. Nicolae Cartojan, Cărţile populare, voi. II. p. 202-217; M. Gaster, Lite ratura populară română, ed. îngrijită de Mircea Anghelescu, Bucureşti. Ed. inerva, 1983, p. 287-291.

Vasile cel nou şi înfricoşătoarele Vămi ale Văzduhului este tipărită pentru prima dată în anul 1819 pentru a cunoaşte numerose reeditări până în prima jumătate a secolului următor (un alt exemplu este Casa de editură "Ciurcu" din Braşov, care a tipărit această scriere în anii 1890 - 1920 în tiraje impresionate). Deseori, la sfârşitul acestor tipărituri era ataşată o imagine pliată, de dimensiuni mai mari (vezi Fig. 1).

în continuare vom cita dintr-un manuscris de la sfârşitul secolului al XVII-lea, care narează următoarele: Theodora, slujnica Sfântului Vasile şi a ucenicului său Grigore, cade bolnavă şi moare. într-o noapte, ucenicul este trezit de un înger şi dus de acesta în lumea de dincolo unde întâlneşte sufletul Theodorei, care îi povesteşte toate încercările la care a fost supusă din momentul morţii până la intrarea în Rai. înainte de a sosi Moartea, în camera muribundei se înfiinţează dracii, care îşi pregătesc "evidenţele": "Şi cu dinţii scrâşnind vrea îndată să mă înghită şi gătiia hârtie ca şi cum ar aştepta vreun judecătoriu să vie acolo, şi era o carte deschisă întru carea era scrise toate faptele mele ceale rele".'[16] Frica şi cutremurul la vederea acestor cumpliţi diavoli sunt atenuate de sosirea îngerilor păzitori, luminoşi şi frumoşi la chip, care iau apărarea muribundei. însă dracii nu se lasă intimidaţi şi răspund: "Au doară nu avem nimica la dânsa? Dar aceste păcate a cui sântu? Au nu au făcut ia aceasta şi acestea?"' După ce soseşte Moartea care "desface legăturile", sufletul însoţit de îngeri se îndreaptă spre "vămile văzduhului". La prima vamă, "la carea se cearcă păcatele de cuvinte şi vorbe deşarte", dracii: "scoaseră cătră noi multe izvoade întru care era scrise toate cuvintele ceale grăite de mine dintru tinereţele mele: ce am grăitu vreodată fără treabă şi făr" de socoteală (...). Mă miram cum le ţine minte ei toate care trecuse atâţia ani pre care eu de mult le uitasem".' îngerii o salvează, punând în contrapartidă faptele ei cele bune, trecând cu bine de toate vămile (la vama "îmbuibării pântecului" dracii aveau notate până şi numărul paliarelor de băutură!): "Dracii încep a striga şi a gâlcevi zicând: amar noo pierduţii ne-am osteneala noastră. Şi lăsară în văzduh hârtia aceia întrt care era scrise toate păcatele mele".[59] Ajuns în Rai, sufletul Theodorei cere îngerilor să-i explice cum se face că diavolii ştiu toate faptele rele alef

Ovid Densusianu, Studii de filologie română, Bucureşti, 1898, p. 77.
Ibidem, p. 78. *Ibidem,* p. 82. *Ibidem,* p. 85. 62

omului, atât cele făcute "la arătare" cât şi cele ascunse. îngerii îi răspund că aşa cum tot creştinul primeşte de la Dumnezeu, prin botez, un înger păzitor care veghează şi-l povăţuieşte spre fapte bune. scriindu-le pe acestea pentru ca sufletul să aibă dovezi la judecată, la fel şi "domnul întunericului" care vrea să piardă neamul omenesc, rânduieşte un diavol viclean, care "umblă pre urme omului aceluia şi pândeşte toate faptele lui ceale reale câte face din copilăria sa, spre carele îşi ascute meşterşugurile sale şi-i adună toate faptele lui ceale reale pre câte le face şi le duce la vameş şi ducând acolo toate păcatele a tuturor oamenilor de preste tot pământul".

Aşadar, în imaginarul lumii de dincolo, circuitul "birocratic" al păcatelor este foarte bine organizat: imediat ce a fost comis, păcatul unui om este scris şi trimis prin demonul-curier la "vama" corespunzătoare, unde este înregistrat. După moarte, sufletul nu mai are astfel posibilitatea de a tăgădui faptele din timpul vieţii, de vreme ce toate acestea sunt consemnate cu acribie în propriul "dosar".

După cum se ştie, **Apocalipsa Sf. Ioân** este una dintre cele mai citite şi comentate cărţi ale **Bibliei.** Alături de aceasta, **Apocalipse** apocrife au conturat dimensiunea escatologică a scrisului şi a cărţii. Cele mai vechi redacţii româneşti ale **Apocalipsei Apostolului Pavel** datează de la sfârşitul secolului al XVI-lea **(Codex Sturdzanus)** şi de la mijlocul secolului următor **(Codicele Marţian).**[51] Acestea prezintă revelaţia apostolului Pavel, viziunile sale despre modul în care îngerii aduc sufletele oamenilor în faţa lui Dumnezeu, despre muncile Iadului şi frumuseţea Raiului, sfârşitul lumii. Un sbornic de la 1750, citat de Moses Gaster, conţine un fragment din acest **Apocalips,** în care găsim descrierea "ieşirii sufletului" unui om dreptcredincios: îngerii iau sufletul omului şi ii duc să asiste la prohod şi la masa de acasă, tot îngerii *scriu* de câte ori zic oamenii "bogdaproste" pentru sufletul defunctului. "

Un alt apocrif cunoscut la noi este **Apocalipsul lui Ioan** (un fragment [a]Pare în **Codicele Marţian).**[6"1] Sfântul Ioan Bogoslovul este răpit de un nor luminos care 1-a dus înaintea Mântuitorului. Cu ajutorul acestuia, Ioan

Ibidem, p. 90.

B.P. Hasdeu, *op.cit.,* p. 296-308; Nicolae Carlojan. *op.cit.,* voi. II, p. 82-93. [0]*P-cit.,* p. 239.

Nicoale Drăganu, **Două manuscripte vechi. Codicele** Teodorescu **şi Codicele Marţian. Studiu** şi **transcriere,** Bucureşti, 1914. p. 229-231.

află toate tainele sfârşitului lumii, fiindu-i decriptate simbolurile Judecăţii; de Apoi. Apostolul vede o carte mare "cât largul şi lungul ei nu o poate] socoate omul", pecetluită cu şapte peceţi în care se găsesc scrise "toateJ lucrurile omeneşti şi toate judecăţile şi dreptăţile". Cartea devine] depozitara întregii existenţe omeneşti, document de necontestat al fapteloij omului.

O imagine complementară zicerii "Ce ţi-e scris în frunte ţi-e pus" esta cea a păcatului scris pe fruntea păcătoşilor, ca un stigmat cu care se von înfăţişa la Judecata de Apoi. Tipăriturile conţinând apocriful Vămile Văzduhului, foarte numeroase din a doua jumătate a secolului al| XlX-lea, adaugă acestuia un alt text, intitulat Descoperirea cea ma» înfricoşată a Judecăţii lui Dumnezeu. Este vorba tot de o viziune, de *a* călătorie în lumea de dincolo a lui Grigore, ucenicul Sfântului Vasile cel Nou. Acesta este "răpit întru uimire" în timpul somnului de către un îngeri care îl duce în împărăţia Cerurilor pentru a asista la sfârşitul lumii, la Judecata de Apoi. Aici el vede cum se înfăţişează în faţa Tronului da Judecată sufletele păcătoşilor: "încă şi pe frunţile acestora era scris CLM slove roşii, arătând fieşte căruia lucrului lui, acelor două neamurB bărbătesc şi muieresc, la unii era scris bărbat ucigător sau muierd ucigătoare, la alţii amestecători de sânge, la alţii prea curvari, la alţii slujitori de idoli, la alţii furători şi furătoare... etc."[65]

Aşadar scrisul şi cartea sunt cele care hotărăsc soarta sufletului imediat după moarte, în cadrul Judecăţii personale, dar şi la Judecata universală, la Judecata de Apoi. în colindele româneşti de tipul "sfârşitul! lumii", apare următoarea secvenţă:

"In dreptul sfântului soare, Este
o masă rotilată, De îngeri
împrejurată. Cărticelele-s
deschise. Mândra rugă-n ceri
făcuse."

64 Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. II, p. 117; vezi şi Florian Dudaş, Manuscriseli româneşti medievale din Crişana, Timişoara, Ed. Facla, 1986, p. 118-120. j

65 Cele 24 de Vămi şi Viaţa Sfântului Vasile cel Nou şi înfricoşătoareli Vămi ale Văzduhului şi Dreapta Judecată a lui Dumnezeu, Bucureşti, Ed T.I. Eşanu, f.a., p. 69. Pr. Ion Bârlea, Literatură populară din Maramureş,

66 Bucureşti, E.P.L., vo I, 1968, p. 155: Colindă-mă, doamne, colindă. Colinde popular

Această credinţă populară este de tradiţie bibljcă. Imaginea Cărţii divine apare în viziunea lui Daniel: "Şi în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod care ocroteşte pe fiii poporului său, şi va fi vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele şi până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit şi anume oricine va fi găsit scris în carte" **(Daniel,** 12, 1). Cartea care înregistrează păcatele oamenilor apare şi în **Apocalipsa:** "Şi am văzut pe morţi, mari şi mici, stând în picioare înaintea tronului, şi cărţile au fost deschise; şi o altă carte a fost deschisă, care este cartea vieţii; şi morţii au fost judecaţi din cele scrise în cărţi, potrivit cu faptele lor" (20, 12). "Iar cine n-a fost aflat scris în cartea vieţii, a fost aruncat în iezerul de foc" (20, 15). în Psalmi apare "Cartea vieţii": "Adaugă fărădelege la fărădelegea lor şi să nu intre întru dreptatea Ta. Şterşi să fie din cartea celor vii şi cu cei drepţi să nu se scrie".(68, 31-32) "Cartea vieţii" cuprinde doar numele celor ce vor afla mântuirea, pe când ale păcătoşilor vor fi şterse. Motivul ştergerii din "Cartea vieţii" apare şi în **Apocalipsa:** "Cel ce birueşte va fi astfel îmbrăcat în veşminte albe şi nu voi şterge deloc numele lui din cartea vieţii" (3, 5).

Reprezentările "Cărţii vieţii" domină mentalitatea medievală românească şi îşi află exprimarea în formulele documentelor, literatura religioasă, folclor, însemnările de pe cărţi, iconografie.

Mitropolitul Antim Ivireanul, în **învăţătură pentru taina pocăinţei** (Târgovişte, 1705) sfătuieşte astfel pe credincioşi: "Gândeşte paguba care ţi-o pricinuieşte un păcat de moarte: te faci judecat vecinicii munci, te şterge din cartea vieţii şi acolea unde erai fiiu lui Dumnedzău, te face rob diavolului şi din lăcaş sfintei Troiţă te face peşteră tâlharilor şi lăcaşi vasilischilor".[67]

Topos-u "ştergerii din Cartea vieţii" îl regăsim şi în vechile documente medievale româneşti, în formulele de blestem. într-un document [em]'s de Mircea cel Bătrân la 8 ianuarie 1392, prin care dăruia mai multe sate mănăstirii Cozia, cel care ar fi îndrăznit să "strice obrocul pe care 1-a dăruit domnia mea acestei mănăstiri" era blestemat: "pe unul ca acela să-l certe Dumnezeu cu judecata sa cumplită şi dreaptă şi *să-l şteargă din*

românești, ed. îngrijită de Iordan Datcu, Bucureşti, Ed. Minerva, voi. 11, '"2, p. 137; despre tema Judecăţii de Apoi în folclorm vezi Dumitru Stăniloae, **Teme creştine** în **folclorul românesc,** în "Revista de Etnografie şi [67] folclor", 1992, nr. 2-3. In **Opere,** p. 353.

cartea celor vii [s.n.] şi din lumea celor vii"/* Cel care ar fi încălcat drepturile ocrotite de o "carte de blestem" emisă în anul 1650, era pasibil ca "să se şteargă numele lui din cărţile vieţii şi cu drepţii să nu se scrie"". ^, într-o însemnare de pe filele unui Ceaslov (Rădăuţi. 1745). se arata efortul făcut de mulţi săteni din Budeşti-Maramureş de a cumpăra aceasta carte dar numărul lor este prea mare pentru a putea fi enumerat, însăj Dumnezeu va avea grijă ca să-i treacă în "Cartea vieţii": "Ce, cine dintra dânşii, cine au făcut şi de alteori bine dintre dânşii, aşe au făcut şi acestei cari nu i-am pus numele lor, a tuturor, pentru că s-au făcut mulţi, dară!

70

Dumnezeu să le scrie numele lor în cartea vieţii". Tot într-o însemnare preotul Grigore Popovici din Cliciova-Banat ameninţă în felul următor pej ce ce ar îndrăzni să şteargă cuvintele scrise de el: "Precum în 18 martiel 1821 s-au clătit pământul şi rămâne aducere aminte vecinică, adecă la 4j ceasuri amneazăzi s-au clătit. Iară cel ce va şterge aceste cuvinte să i sei şteargă numele din cartea viilor".[71]

Topos-u\ "ştergerii din Cartea vieţii" apare şi în pomelnicele pictate în altarele bisericilor. Intr-un pomelnic în frescă (din anul 1710) de la Biserica Domnească din Târgovişte se spune: "Aceste nume, câte surii prescrise aici, întru acest pomelnic, au dat ajutor, pentru pomană (...) şi vericine va îndrăzni să scoată vre-un nume din câte sunt scrise aici, să-1 scoată Dumnezeu numele din cartea vieţii".[72]

Investigarea motivului "scrierii" faptelor bune şi rele ale oamenilor d către personaje ale lumii de dincolo ar fi incompletă dacă nu ne-anl apleca ş asupra reprezentărilor lui iconografice. Nu este deloc surprinl zător că tema Judecăţii de Apoi a fost reprezentată din abundenţă îJ iconografia creştină Astfel, în pronaosul bisericii din Sâmbăta de Sus 1 Ţara Oltului (mijlocu secolului al XVII-lea) sunt pictaţi Arhanghelul Gavril, cu rolul de scrib, e înseamnă pe o fâşie de pergament păcatele!

Documente privind istoria României, Ţara Românească. (1247-15001 Bucureşti, Ed. Academiei, 1966, p. 45.

George Potra, Documente privitoare Ia istoria oraşului Bucureşti (15941 1821), Bucureşti, Ed. Academiei, 1961, p. 106.

70 * J

Pr. Ion Bârlea, însemnări din bisericile Maramureşului, Bucureşti, 1909, *m* 61.

Ion. B. Mureşianu, Carte veche bisericească din Banat, Timişoara, Ecl Mitropoliei Banatului, 1985, p. 156.

Nicolae Iorga, Inscripţii din bisericile României, Bucureşti, voi. II. 1908, p-369. 66

oamenilor, alături de Arhanghelul Mihail cu "paharul morţii'" şi sabia cu care taie "firul vieţii'". "

Destul de unitare sub aspect morfologic, variante picturale ale "Vămilor văzduhului'" sunt reprezentate la Voroneţ, Moldoviţa, Gura Humorului, Arbore.[74] în marea frescă exterioară de la Voroneţ, un detaliu arată cum diavolii, ţinând în braţe *rotulus-uri* unde sunt scrise păcatele sufletului (alţi draci le au legate la spate) se agaţă de balanţa unui cântar. De partea cealaltă, îngerii pun şi ei *rotulus-un* în balanţă şi ţin dracii la distanţă cu suliţelele lor.[75] (vezi Fig. 2). Diavoli purtând în spate suluri de pergament pentru a le pune pe balanţă apar şi în scena Judecăţii de Apoi de la Mănăstirea Hurezi.

"Psihostazia" - cântărirea sufletului, o regăsim în mitologia egipteană, în **Cartea Morţilor:** defunctul se înfăţişează în faţa lui Osiris şi a lui Anubis, care privesc balanţa. în talerele balanţei sunt puse inima mortului şi o pană de struţ, simbolizând dreptatea, adevărul. Louis Brehier consideră că motivul cântăririi sufletelor provine din arta monastică din Egiptul copt, care avea o predilecţie pentru viziunile apocaliptice. Imaginea ponderii păcatelor, care pot fi grele sau uşoare, este un derivat al acestei imagini a cântăririi sufletului după moarte. Observăm o echivalare simbolică între categoriile bine / rău şi uşor / greu, desigur cu nuanţele intermediare ("suflet uşor" - adică fără păcate, "suflet greu'" - adică încărcat de păcate). Condiţionarea acestei asocieri este opoziţia sus / jos valorizată drept celest / infernal. Ceea ce este bine este uşor, se poate înălţa spre spaţiul celest, iar ceea ce este rău este greu şi e sortit prăbuşirii

74 Vaier Literat, **Biserici vechi româneşti din Ţara Oltului,** ed. îngrijită de Nicoale Sabău, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 143.

7. Vezi Paul Henry, **Folklore et iconographie religieuse. Contribution â l'etude de la peinture moldave,** în "Bibliotheque de l'Institul Francais des Hautes Etudes en Roumanie", 1927, p. 63-97.

76 Vasile Drăguţ, Petre Lupan, **Pictura murală din Moldova (sec. XV-XVI),** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, planşele 164 şi 180.

77 Vasile Drăguţ, Vasile Florea, Dan Grigorescu, Marin Mihalache, **Pictura românească în imagini,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1976, p. 115.

Les visions apocalyptiques dans l'art byzantin, în "Arta şi arheologia", '930, an II, fasc. 4, p. 40; vezi şi Constantin Daniel, **Gândirea egipteană antică in texte,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1974, p. 13-17; loan Petru Culianu. **Călătorii în lumea de dincolo,** Bucureşti, Ed. Nemira. 1994, p. 94.

în spaţiul infernal. între cei doi poli este o permanentă tensiune, sufletul fiind supus presiunii celor două tabere, care şi-1 dispută.

La conturarea credinţei în cântărirea sufletelor au contribuit numeJ roasele scrieri apocrife cum ar fi Testamentul lui Avraam: înainte de al muri, Avraam îi cere lui Dumnezeu să călătorească, în trup, pe lumea dej dincolo. Purtat de îngeri, el vede Tronul Judecăţii: "Dinaintea lui se afla o; masă cristalină, toată din aur. Pe masă era aşezată o carte groasă de trei coţi şi lată de şase coţi. La dreapta şi la stânga se ţineau doi îngeri cu hârtie, cerneală şi condei. în faţa mesei stătea un înger de lumină având în mână o balanţă (...). Bărbatul minunat de pe tron judeca sufletele, sco-j ţând la iveală toate faptele lor. Cei doi îngeri, din dreapta şi din stânga, li treceau într-un catastif: cel din dreapta, faptele bune, cel din stânga.; păcatele. îngerul din faţa mesei, cu balanţa în mână, cântărea sufletele".% în spaţiul românesc, versiuni ale acestui apocrif sunt atestate începând ci secolul al XVI-lea. De exemplu, un manuscris de la sfârşitul secolului al XVII-lea, descoperit la Ieud, în Maramureş, conţine aceeaşi scenă: "la o masă de pietre scumpe şi mărgăritar, având la dreapta un înger ce scrii dreptăţile, la stânga altul care scrie nedreptăţile, iar altul are o balanţă cil care cumpănea faptele". Aceste scrieri apocrife au dus conturarea unor] structuri imaginative de o mare longevitate în mentalul colectiv. La aceasta au contribuit şi imaginile figurative care s-au inspirat din apocrifij

în Pronaosul bisericii din Călineşti - Căieni din Maramureş, într-o compoziţie pe diagonală sunt reprezentate cele 12 Vămi ale văzduhului sub forma unei scări cu douăsprezece acoperişuri triunghiulare. Sufletul urcă scara însoţit de înger, diavolul îi arată un *rotulus* desfăşurat unde esfl scris un păcat, dar îngerul arată Ia rândul lui un *rotulus* prin care sa răspunde la învinuirile aduse de diavol. De exemplu, la prima vamă,! Diavolul: "Acela nu îmbla la beserică în toată Duminica şi sărbătoare";] îngerul: "Au făcut rugăciune acasă şi multe mătănii cu lacrămi şi iertat"! la a doua vamă, Diavolul: "Acela n-au ascultat de tata-seu şi de mumi sa": îngerul: "Pe bătrâni părinţi a ţânut în casa sa până la moartea"; ■ vama a noua, Diavolul: *'Au giurat strâmb", îngerul: "O sută de liturghii

Vezi trad. lui Cristian Bădiliţă, Testamentul lui Avraam, în "Altarul Banatului", 1998, nr. 4-6, p. 92-106; vezi şi studiul aceluiaşi autor. Apocalipsa l«i loan în tradiţia iudeo-creştină, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998, p. 35-47. 1 Florea Florescu, Un apocalips maramureşean. Cuvânt de arătare pcntrl viaţa patriarhului Avraam, în "Sociologie Românească", 1936, nr. 3, p. 40-411 68

au idimitu" etc. Reprezentări asemănătoare există şi în biserica din leud (Maramureş) (vezi Fig. 3, Fig. 4).

în scena "Judecăţii de Apoi" de la biserica din Beclean - Ţara Oltului (sfârşitul secolului al XVllI-lea), este reprezentat "Pomul Vieţii" a cărui coroană serveşte ca tron de judecată a lui lisus Hristos, alături de care stau Maica Domnului, Sfântul Ioan şi ceata îngerilor. Acuzator este un diavol roşu care citeşte o listă lungă de fapte rele. Cei dintâi care îşi aşteaptă judecata sunt Adam şi Eva, care sunt reprezentaţi rugându-se în genunchi.

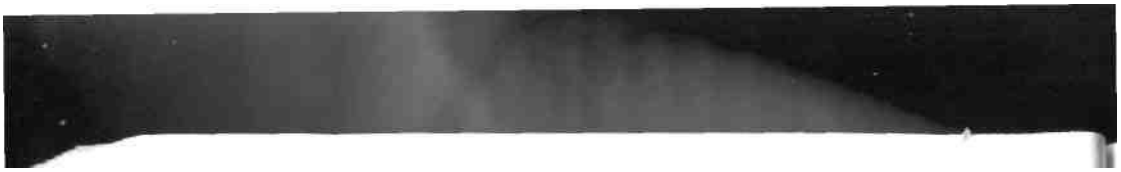
în pictura bisericii din Şurdeşti - Ţara Lăpuşului (sfârşitul secolului al XVIll-lea) întâlnim o tratare mai puţin obişnuită a temei "'Judecăţii de Apoi". în reprezentarea acesteia nu apar Tronul de Judecată şi lisus Hristos. Câmpul frizei este dominat de o cruce mare de postamentul căreia este atârnată Balanţa Judecăţii. în fundal, sunt pictate 12 pupitre pe care stau cărţi (catastife?) deschise. De o parte şi de alta a acestei "arhive cereşti", îngerii vestitori sună din trâmbiţe, parcă în aşteptarea intrării "completului" de judecată. ., Un tip de realitate terestră îşi găseşte un echivalent în lumea de dincolo prin intermediul acestui "imaginar penal".

O altă reprezentare inedită în iconografia "Judecăţii de Apoi" este cea din biserica din Bicaz (jud. Satu Mare), datând din secolul al XVIII-lea. Intr-un registru central este reprezentat Lucifer, secondat de doi draci care ţin o carte deschisă pe capul unui păcătos. Cartea are filele negre, iar cu litere albe este scris următorul text:

"Vai, vai, vai, celor păcătoşi
Veniţi cei ce aţi slujit noao
Moşteniţi păcura şi întunericul
Care-i gătită voauă." '■

Victor Brătulescu, Biserici din Maramureş, în "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", 1941, tom XXXIV, fasc. 107-110. p. 48; Anca Pop-orani, Pictura murală maramureşeană. Meşteri zugravi şi influenţe
81 stilistice, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, p. 115.
82 Vaier Literat, *op.*«>., p. 110.
*•". Ştefânescu. Biserica din Şurdeşti, Muzeul Regional Baia Mare. 1967. p.

■ 'uraşciuc, Ş. Şainelic, Monumente de arhitectură populară: bisericile de
lemn «Un zona Codru, în "Satu Mare. Studii şi comunicări", III, 1975. p. 187.



Tradiţia biblică- transpusă prin intermediul legendelor hagiografice ş al imaginii figurative, a dus la conturarea unei întregi escatologi populare. Este evident în acest context, faptul că reprezentarea Cărţii ît pictura religioasă a avut o contribuţie esenţială la alcătuirea imagini Cărţii în mentalitatea populară, a întregului sistem de semnificaţii pe car« aceasta le are. Referindu-se la eficienţa imaginii în răspândirea credinţe-creştine, Georges Duby afirma: "Arta inspirată din practica religioasa avea fireşte legătură cu textele sfinte, cu unele pasaje din Scriptură sati din Vieţile Sfinţilor care erau adeseori transpuse pe filactere sau îi decorul de scenă. Suitele aceste de imagini erau citite aşa cum se citesi astăzi benzile desenate. Ele asigurau o răspândire largă şi permanentă *U* mesajului. Şi în acelaşi timp îi confereau forţă expresivă"'/[4]

în frescele bisericilor ortodoxe, majoritatea personajelor din temele iconografice sunt reprezentate ţinând în mână Cartea sau filacterel *rotulus-un* pergamente desfăşurate. Amintim aici teme. cum ar fi: *lisus Pantocrato* (pictat pe calota cupolei bisericii). *Dumnezeiasca liturghie* (lisus, îngerii ţi Evanghelii în mâini). Evangheliştii pictaţi în cele patrl unghiuri ale naosului sunt înfăţişaţi scriind la masă, cu ustensilei* specifice scrisului: pene d gâscă, călimări. Apostolii, patriarhii, proorocii ţin rotulus-uri pe care citim texte din profeţiile lor, episcopii (Sf. VasiiJ cel Mare, Sf. loan Gură de Aur poartă cărţi închise în mână), sibilew filosofii, poartă pergamente desfăşurate.

în marea scenă a "Judecăţii de Apoi" de la Voroneţ. de ambele părţi al Mântuitorului, pe bănci lungi stau apostolii, câte şase pe fiecarB bancă. Uni din apostoli ţin suluri de pergament, alţii ţin cărţi închise (cel patru evanghelişti şi Sf. Pavel). în al treilea registru, la mijloc, aparjl motivu *Hetimasia:* un tron sculptat cu spetează, aşteaptă să virifl Judecătorul. P locul lui sunt aşezate Cartea şi Porumbelul - Duhl« Sfânt Aceeaş reprezentare apare şi în icoanele populare (vezi fig. 5B Tema *Deisi (Mijlocire)* - rugăciunea de intercesiune, face parte şi ea *dm* Judecata de Apoi Ea îl înfăţişează pe lisus şezând pe tron, înconjurat di Maica Domnului şi d Sfântul loan Botezătorul (cei care mijlocesc pentifl

Arta şi societatea 980-1420, Bucureşti, Ed. Meridiane, voi. II, 1987, p. 117.1 Paul Henry, Monumentele din Moldova de Nord. De Ia origini până ■ sfârşitul secolului al XVI-lea, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1984, p. 22J Dionisie din Funia, Carte de pictură, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1979, I 174-177. 70

credincioşi). în unele reprezentări, Hristos ţine în mâna stângă Cartea deschisă, iar cu mâna dreaptă binecuvântează.

Aceste reprezentări ale Cărţii în biserică au impregnat profund mentalitatea colectivă. Icoanele pictate pe sticlă sau xilogravurile reiau motive şi personaje biblice: Iisus Hristos, Maica Domnului, Evangheliştii, Arhanghelii, Apostolii, Sfinţii - sunt deseori reprezentaţi cu Cartea în mână. Astfel, o întreagă iconografie populară a contribuit la înscrierea Cărţii în planul imaginarului.

Incontestabil, iconografia Cărţii a modelat sensibilitatea şi atitudinea populară faţă de cartea concretă, materială, care era văzută în mâna preotului. Cartea aparţine ordinii sacrului, este un semn al prezenţei lui Dumnezeu, de unde respectul şi teama cu care este privită.

în acest context, imaginea Cărţii este efectul unui "bricolaj" în a cărei componenţă intră o multitudine de surse: evangheliile canonice şi apocrife, texte liturgice, vieţi de sfinţi, iconografia creştină. Reprezentările Cărţii sunt un document de mentalitate. Motivele "Vămile Văzduhului" şi "Cartea vieţii" ne permit urmărirea modului în care - la nivelul mentalităţii populare - s-a produs o resemantizare a unor formule şi simboluri aparţinând creştinismului. Tot aici se cuvine a aminti observaţia lui Nicolae Cartojan, care considera că între cărţi populare, legende hagiografice, apocrife şi iconografia veche românească există strânse, inseparabile conexiuni, formând aceeaşi entitate sufletească.[Sl] Programul iconografic, adevărată pedagogie vizuală, oferea omului simplu posibilitatea de a înţelege Scriptura, mai bine decât o făceau cuvintele. Privitor la relaţia strânsă între cuvântul rostit şi imaginea figurativă, iată ce îi răspundea un preot român călătorului turc Evlia Celebi, în faţa scenei Judecăţii de Apoi de la biserica Trei Ierarhi din Iaşi: "Jur, aga, că poporul nostru este neştiutor când îi ţinem predici de pe amvoanele noastre şi-l sfătuim, el nu înţelege cuvintele noastre. Noi nu-l putem face să înţeleagă vorbele noastre printr-un limbaj simbolic, cum pot face şeicii voştri. De aceea noi punem să se facă chipurile tuturor acestora şi, când predicăm îi arătăm: raiul este aşa, iadul este aşa".[87]

87 Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. II, p. 9.
Călători străini despre Ţările Române, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică. 1976, voi. *vl* p. 480.

j

Concluziile la care a ajuns istoricul Philippe Aries, care a cercetat; reprezentările escatologice creştine occidentale, ne pot fi de mare folos. începând cu secolele XI-X11I, o nouă atitudine faţă de moarte îşi facd apariţia. O modificare lentă care va da un sens dramatic şi personal familiarităţii tradiţionale a omului cu moartea (ca formă de acceptare a ordinii naturii). Această familiaritate cu moartea implica o concepţie colectivă a destinului. Imaginile Judecăţii de Apoi din primele secole ala creştinismului reprezentau scena resurecţiei morţilor, care îl aclamă pe Iisus. Nu este nici judecare, nici condamnare. Morţii care aparţin Bisericii şi căreia i-au încredinţat trupul şi sufletul se "odihnesc" până în ziua marii întoarceri, când se vor reîntrupa în Ierusalimul ceresc. Mântuirea avea un caracter universal: "Nu este loc în această concepţie pentru o responsabilitate individuală, pentru o socoteală a faptelor bune sau rele. Fără îndoială, doar necredincioşii, cei ce nu aparţineau Bisericii, nu vor supravieţui morţii lor, nu se vor trezi şi vor fi abandonaţi nefiinţei".**[8]

în secolele XII-XII, Biserica a devenit suficient de puternică pentru a renunţa la "democraţia" asigurării necondiţionate a Mântuirii, ca simplă consecinţă a apartenenţei la creştinism. începând de acum are loc o mare transformare în mentalităţile religioase, a imaginarului lumii de dincolo. Se produce o mişcare lentă de ierarhizare a credincioşilor, ei situându-se în perspectiva escatologică în funcţie de aspectul moral al conduitei personale. Judecata de după moarte capătă un caracter individual şi nimeni nu se mai poate considera la adăpost de chinurile Infernului. Posibilitatea de a ajunge aici este dată de faptele din timpul vieţii, bilanţul acestora hotărând soarta sufletului. Imaginea Judecăţii individuale serveşte ca instrument de coerciţie a comportamentului, orice gest ce s-ar abate de la codul moral motivat religios având drept consecinţă punerea sub semnul întrebării a salvării sufletului. Eventualele fapte negative ce ai fi scăpat de sub jurisdicţia omenească, nu aveau cum să treacă neobservate şi nesupuse judecăţii divine.

O altă iconografie demonstrează impunerea noii concepţii escatologice în imaginarul medieval. în reprezentările din catedralele de la Bourges, Amiens, Bordeaux, Autun etc. (sec.XII-XIII), fiecare om este judecat după bilanţul propriei vieţi. Faptele bune şi rele sunt scrise pe cărţi şi puse

Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age â nos joura Paris, Seuil, p. 38; vezi şi Aaron A. Gurevic, Au Moyen Age: conscienfil individuelle et image de l'au delâ, în "Annales E.S.C"., 1992, nr. 2, p. 257-8

pe cele două talere ale balanţei.[89] în catedrala de la Albi, "pe marea frescă a Judecăţii de Apoi situată în fundul corului, apar aceleaşi cărţulii individuale pe care cei înviaţi, complet goi, le poartă atârnate la gât drept unic veşmânt şi act de identitate". Dacă iniţial *Liber vitae* avea sensul de carte în care erau scrişi toţi cei care aparţin bisericii creştine, din secolul al XIII-lea ea devine registrul în care erau scrise faptele oamenilor: "Cartea era aşadar istorisirea vieţii unui om, biografia sa, şi un registru de socoteli (sau de dare de seamă), pe două coloane conţinând pe de o parte răul şi pe de o parte binele".[91] în cadrul acestei noi mentalităţi, viaţa omului apare ca o lungă procedură, fiecare faptă fiind încadrată "juridic" şi trecută la "catastif de grefierii celeşti şi infernali. Totodată imaginea păcatelor scrise pe cealaltă lume, a servit şi ca element al pedagogiei moralizatoare a Bisericii.

Jean Delumeau constată şi el semnificaţiile mult diferite ale celor două viziuni escatologice. "Una poate fi calificată ca optimistă de vreme ce lasă să se zărească la orizont o lungă perioadă de pace în cursul căreia Satan va fi încătuşat în infern. Cealaltă are o coloratură mult mai sumbră (...). Accentul cădea aici pe destinul etern al sufletelor, pe culpabilitatea personală".[92] De cruzimea supliciilor din Infern nu scapă nici un păcătos. într-o "Judecată de Apoi" a pictorului flamand Lucas van Leyden (mort în 1553), Satan tine cartea în care sunt scrise păcatele
. [94]
omeneşti.

Philippe Aries, *op.cit.,* p. 39.

Philippe Aries, Omul în fata morţii, Bucureşti, Ed. Meridiane, voi. 1, 1996,

Ibulem, p. 142.

Frica în Occident (secolele XIV-XVIII), Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986. v°l- II, p. 15; între 1150 şi 1250 se instalează în credinţa lumii occidentale şi ideea de Purgatoriu; Jacques Le Goff, Naşterea Purgatoriului, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, voi. I, p. 19-38; vezi şi Coloman Viola, Jugement de Dieu et Jugement Derniere, în voi. The Use and the Abuse of Eschatology in the Middle Ages, ed. By W. Werbke, Leuven University Press, 1988, p. 242-248.

0 trecere în revistă a iconografiei "Judecăţii de Apoi" la Rene de Solier, Arta ?> imaginarul, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978, p. 167-179.

Jean Delumeau, *op.cit.,* p. 15.

Societatea românească din secolul al XlV-lea nu era încă frământată de ideea Judecăţii individuale.[95] Cele mai vechi reprezentări cunoscute ale Judecăţii de Apoi în pictura medievală românească sunt cele din bisericile transilvane: Sântă Mărie - Orlea (1311), Streisângiorgiu (1314)^ Leşnic (1400), Crişcior (1411). De exemplu, la Crişcior, fragmentele de frescă păstrate redau următoarea imagine: Sf. Petru urmat de un arhanghel deschide poarta Raiului reprezentat ca o grădină cu arbori. Maica Domnului stă pe o laviţă, între un înger şi tâlharul mântuit. Deasupra, împăraţii şi episcopii sunt pictaţi într-un cadru de nori. în dreapta Raiului se deschide gura de foc a Iadului. O femeie goală cu un şarpe încolăcit îrj jurul trupului simbolizează păcatul originar. Nimic despre lupta demon nilor şi a îngerilor pentru sufletul neajutorat, nimic din înfricoşătoarele imagini ale Iadului, ale "muncilor" păcătoşilor. Ideea judecăţii sufletului după faptele sale nu era conturată încă. O mutaţie în planul mentalităţilor] similară celei din Occident, se va produce şi la noi. începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, după cum am văzut, în marile ansambluri picturale din Moldova şi mai apoi cele din Ţara Românească (secolele XVIII-XIX) au o mare amploare teme precum "vămile văzduhului"! "Judecata de Apoi", toate acestea figurând ideea Judecăţii individuale.

Poate nimic nu a influenţat atât de mult mentalitatea populară decât înfricoşătoarele imagini ale Judecăţii de Apoi. într-o lume a oralităţii, Cartea era un obiect sacru, înconjurat de un halou de mister, de aceea era integrată universului de spaime, al sfârşitului lumii. Potrivit Apocalipsei, unul din semnele sfârşitului lumii este venirea Fiarei: "Şi ea îi sileşte pi toţi, pe cei mici şi pe cei mari, pe cei bogaţi şi pe cei săraci, şi pe **cej** slobozi şi pe cei robi, ca să-şi pună semn pe mâna lor cea dreaptă sau *pn* frunte" (13, 16). Nu întâmplător Domesday Book *(Cartea Judecăţii de Apoi),* promulgată de Wilhelm Cuceritorul în 1086, poartă acest nume. î acest cod de legi, recensământ al supuşilor şi inventar al proprietăţilor fiecărui om îi erau specificate drepturile şi obligaţiile pe care le are.

95

In privinţa atitudinilor româneşti faţă de moarte (atât a elitelor, cât şi I maselor), vezi Andrei Pippidi, Vision de la mort et de l'au-delâ dans Ies anciennes sources roumaines, în "Revue Roumaine d'Histoire", 1994, nr. 1-2, p. 91-99.

Vezi Marius Porumb, Pictura românească din Transilvania (sec. XlVl XVII), Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1981, p. 26.

Vezi M.T. Clancy, From Memory to Writen Record. England, 1066-1307., Harvard University Press, 1979, p. 11. 74

Recensământul, înregistrarea în scris a tuturor era deci receptată ca unul din semnele apropierii sfârşitului lumii.

Ecouri ale acestei dimensiuni escatologice a scrisului le regăsim în mentalitatea colectivă, hrănită mereu din aceste spaime milenariste. Henri H. Stahl constata neliniştea locuitorilor din Nerej - Vrancea în faţa apariţiei echipei de monografişti: "Regula notării incontinue a tuturor observaţiilor e uneori foarte penibilă de urmat. A scrie în faţa săteanului, vorbind cu el ca la cabinetul de instrucţie, rugându-1 să vorbească mai domol ca să poţi tu, ciudat grefier, să faci un proces-verbal, este un lucru care jigneşte pe informator. El înţelege să stea de vorbă cu tine «omeneşte», să spuie el, să spui şi tu, ca doi gospodari de treabă. Deseori un cercetător imprudent a stârnit panică în sat, scriind toate cele, cu aer inchizitorial. Imediat, cum de pildă în Nerej, a ieşit svonul că se apropie sfârşitul lumii, căci aşa scrie în **Apocalips** că unul din semnele prevestitoare va fi şi scrierea în condici a tuturor lucrurilor".

Cercetătorul Petre V. Ştefănucă ne relatează un caz similar, petrecut în anul 1935. în satul basarabean Copanca soseşte o echipă medicală pentru a preveni răspândirea unei epidemii de tifos exantematic. Medicii, însoţiţi de doi jandarmi umblă din casă în casă pentru dezinfectare şi administrare de medicamente, însă sătenii sar gardurile şi fug în toate părţile văzând în nepoftiţii oaspeţi drept... mesagerii lui Antihrist ("Antihârţ") veniţi să-i scrie "la zapis": "unu sî sloboadă sânge, da unu sî pui peceata lui la oameni ca să-i cunoască" - declara un ţăran basarabean. Ştefănucă nota: "Fiindcă în satele vecine nu erau asemenea soli de-ai lui Antihârţ, babele au sărit cu gura asupra primarului, învinovăţindu-1 că el i-a adus".[99] Tot Ştefănucă înregistrează o credinţă similară în satul Ialoveni din Basarabia:

Tehnica monografiei sociologice, Bucureşti, Ed. Institutului Social Român, '934, p. 43. Această atitudine faţă de cuvântul scris şi faţă de cel care scrie este semnalată şi de Tache Paphagi: "în cele patru călătorii făcute în această îªra, în mai toate convorbirile avute cu diferiţi oameni eu nu m-am putut folosi în faţa lor de creion şi carnet pentru a nota ce mi se părea interesant de ʳᵉtmut, întrucât bănuiala lor i-ar fi amuţit cu desăvârşire - ceea ce la începutul ercetărilor mi s-a şi întâmplat", **Cercetări în Munţii Apuseni,** în "Grai şi Suflet", H, 1925, p. 41,

ᵉ**»"cetări folklorice pe Valea Nistrului de Jos.** în "Anuarul Arhivei de Polklor", 1937.IV, p. 61.

"Antihârt când ari să vie, o să umbli c'on tablău *[catastif,* n.n.] ş-a s-d .. , , .,.,, 100
scrii la legea lui .

4. *INDULGENŢELE LA ROMÂNI*

Nu toate păcatele comise aveau consecinţe inexorabile pentru soarta sufletului. în urma Tainei Spovedaniei, păcatele uşoare puteau fi iertata dec implicit, şterse din "evidenţele" diavolilor. Exista însă şi o altă cajfl de mediere şi răscumpărare a păcatelor - care presupunea prezenţa seri sului Este vorba despre indulgenţe - binecunoscute în catolicism, acele dispens care odată cumpărate asigurau iertarea de păcate la judeca» divină. Folosit în mod abuziv şi frivol, traficul cu indulgenţe a fosj condamnat de Martin Luther.

Un subiect ignorat de istoriografia românească este prezenţa aceste indulgenţe în spaţiul ortodox, în Ţările Române. Informaţii despre id dulgenţe găsim la Ignatius Ştefan Raicevich care, profitând de şederea şj în Principate ca agent consular austriac (între anii 1782-1787), a redacta o lucrare despre starea politică, economică, religioasă a Munteniei a Moldovei publicată la Napoli în 1788 (Osservazioni storiche naturali i politiche) tradusă în franceză sub titlul Voyage en Vallachie et *M* Moldavie (1822). Raicevich relatează despre credinţa românilor în exila tenta vampirilor: morţi ale căror suflete nu se pot separa de corp, idj noaptea din morminte şi fac rău oamenilor. Morţii se fac strigoi, vampifj dacă în timpul vieţii au fost sub blestem bisericesc sau au jurat strândj Cei bănuiţi a fi strigoi erau dezgropaţi li se înfigea un ţăruş în inimă, *m* preotul rostea molitva de dezlegare de sub blestem. în continuarea acesJJ relatări, Raicevich ne spune că "'pentru a-scăpa pe sărmanii valahi ■ moldoveni de această teribilă nenorocire patriarhii greci s-au folosit JJ autoritatea lor apostolică acordând credincioşilor o indulgenţă plenarăM cu ştergerea tuturor păcatelor, risipirea tuturor afuriseniilor pe care puteS să le atragă cu voie sau fără de voie în timpul vieţii lor. Patriarhul dea Ierusalim a venit la sfârşitul secolului trecut în Valahia şi în Moldova ■ în timpul călătoriei sale, pentru a-şi mângâia credincioşii le-a împâjM

Folklor din judeţul Lăpuşna, în "Anuarul Arhivei de Folklor". 1933, IlJJJ 163. 76

indulgenţe, o foaie tipărită care folosea atât viilor cât şi morţilor, care se înmormântau cu ele".

Gheorghe Şincai consemnează în cronica sa vizita patriarhului Dosoftei al Ierusalimului, care în anul 1701 trece munţii în Transilvania, în Ţara Bârsei şi Haţeg, pentru a-i determina pe românii ortodocşi să respingă unirea cu Biserica Romei. Acesta profită de ocazie "ca să ceară milă de la creştini, cât să-şi vândă indulgenţiile sau iertările de păcate, de care şi tatăl meu, loan Şincai cumpărase una, cu 40 de lei, ca să i se pună pe piept, când se va astruca, dară eu n-am lăsat să i se pună, bine ştiind că darul lui Dumnezeu nu se poate vinde pe bani".

Tot Raicevich afirmă că a citit o scrisoare a secretarului patriarhului, aflat la Iaşi, către un episcop din Bucureşti, căruia îi cere să imprime la tipografia arhiepiscopiei câteva mii de indulgenţe, deoarece cele existente s-au epuizat.[10] Grigore Ionnescu-Gion afirmă că indulgenţele "le-am avut şi noi în proporţii mai reduse. Posesorul unei indulgenţe intra în Raiu fără a mai fi cercetat la cele nouă vămi ale văzduhului. Erau de trei categorii: mici, pentru păcatele trecutului; mijlocii, pentru păcatele trecutului şi ale prezentului; mari, pentru păcatele trecutului, prezentului şi viitorului".' Indulgenţele - ne asigură Gion - se vindeau ca pâinea caldă şi, de multe ori, tipografiile de la Sf. Sava şi de la Snagov nu mai prideau să onoreze comenzile! Răspândirea acestei practici în spaţiul românesc ortodox nu a avut o amploare comparabilă cu cea din Occident. Rămâne încă de făcut efortul de a circumscrie cu exactitate dimensiunile acestui fenomen mai puţin cercetat.

5. *"CARTEA LUMII"*

Cartea are multiple semnificaţii simbolice. Simbolizarea îşi măreşte gradul de cuprindere de la "Cartea vieţii" la "Cartea lumii". în religiile Lar ţii, textele sacre ştiu, prevăd, prescriu "tot". Aceasta pentru că autorul

101 ,o2 P- 132 -133.

ron "ca **românilor** şi **a mai multor neamuri,** ed. îngrijită de Florea Fugariu,
103 Bucureşti, Ed. Minerva, 1978, voi. III, p. 185.

104 °P-dr.,p. 134.

Is toria **Bucureştilor,** Bucureşti, 1899, p. 278.

lor este Divinitatea care "a scris cartea lumii, prin asimilarea gestului divin al creaţiei cu un text".[105] Textul sacru este grafie, ca şi lumea -amândouă "scrise" de Dumnezeu. Cartea se constituie într-un microcosmos dotat cu capacitatea de a conţine lumea, macrocosmosul *(Liber Mundi).*[106] Conţinând universul, Cartea devine locul privilegiat unde nu mai funcţionează barierele care despart trecutul, prezentul şi] viitorul. Datorită originii ei sacre, Cartea divină poate fi supusă unor, interogaţii, servind ca intermediar între nivelul profan şi cel sacru, facilitând accesul la o cunoaştere de ordin superior. Când Cartea este închisă, pecetluită, ea îşi păstrează marea taină, care nu poate fi dezvăluită. Atunci] când este deschisă, ea dezvăluie legile divine, face legătura cu lumea transcendentă. Cunoaşterea Lumii este echivalentă cu un act de lectură.

Mircea Vulcănescu, caracterizând viziunea despre lume a poporului; român, afirmă că regăseşte aici *topos-u*\ Cărţii lumii: "ideea că toate lucrurile au un sens, că lumea este o carte de semne, un «trepetnic». întrebările: «semn bun?» ori «E semn rău?» însoţesc la român, oricel întâmplare a acestei lumi. Şi lumea lui nu este o lume neutră de înl tâmplari, fără sens şi legătură; ci este o lume plină de puteri rele ori binevoitoare, de chemări, de tăceri, de arătări şi de ascunderi. într-un; sens, toate lucrurile acestei lumi sunt fiinţe şi au ceva de spus cui ştiu săi le asculte".[107]

O structură aparţinând acestui *topos* al "Cărţii lumii" o găsim în aşa numitele "iertăciuni" - cântece ceremoniale de nuntă. După formulele dej adresare, oraţia de iertăciune conţine un episod narativ (evident, dei origine cultă), care rememorează cosmogonia biblică, apoi sunt relatate în]

Adrian Marino, *op.cit.,* p. 130; asupra metaforelor cărţii, vezi Ernest Robert! Curtius, *op.cit,* p. 356-365; Eugenio Garin, Le Livre comme symbole â la Renaissance, în "Le Debat", 1982, nr. 22, p. 99-117; I. Lotman, Studii dJ tipologie a culturii, p. 23 şi 76. Faust, la începutul tragediei, deschide o Carte:

"Sunt oare un zeu?
Ce văz mi s-a deschis!
Descopăr prin aceste semne clare *
In faţa mea Natura creatoare" - Goethe, Faust, trad. Ştefan Augustirtl Doinaş, Bucureşti, Ed. Univers, 1983, p.12

107 Dimensiunea românească a existenţei, ed. îngrijită de Marin DiaconwB Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturle Române, 1991, p. 105. 78

detaliu momentele antropogenezei. Crearea primului om nu este desăvârşită decât în momentul numirii:

"Şi au tâlcuit anume
A strămoşulului nost-nume
Adam, om întâi pe lume"

Semnificativ este faptul că acest nume este "tâlcuit", în alte variante "tălmăcit" -, deci i se conferă o semnificaţie deosebită, fiind îndelung gândit de către Divinitate. Cele patru litere ale numelui "Adam" sunt "adunate", "aduse" din cele patrii puncte cardinale:

"Şi-a mai trimis Dumnezeu
In patru unghiuri de lume
Şi-a adunat patru slove
De-a făcut un nume;
A trimis la răsărit,
La amiazi şi la sfinţit
Şi la miez de miază-noapte
Şi adunară patru slove din carte,
Şi-a tălmăcit numele,
Strămoşului nostru Adam."

Probabil avem de-a face cu motivul "Cărţii lumii", care conţine întreaga fire. Numele primului om trebuie să conţină elemente din cele patru puncte cardinale care definesc lumea şi - într-un fel - o epuizează, o acoperă exhaustiv. Aceasta pentru ca primul om să fie un microcosmos care să reflecte macrocosmosul. Deci, numele lui Adam este inspirat şi format din slovele "Cărţii lumii".

Reprezentările picturale din bisericile noastre conţin aspecte simbolice ale scrisului şi "Cărţii lumii", subzistând aici aspecte ale cosmi-citătii acestora. Astfel, într-o compoziţie de la Voroneţ, apare Dumnezeu-latăl, îmbrăcat în veşmânt alb, binecuvântând cu mâna dreaptă, iar în stânga ţinând un *rotulus (volumen).* în spatele lui se întinde cerul, reprezentat simbolic ca un sul de hârtie desfăşurat. în naosul bisericii din vurdeşti - Maramureş, este reprezentat Soarele, înconjurat de stele, în

rniion Florea Marian, **Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ,** ed. îngrijită de Teofil Teaha, Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 1995, p. 280. *Ibidem,* p. 564.

chipul unui bărbat înveşmântat, care ţine în mână o carte deschisă (vezi fig. 6) La Voroneţ, Suceviţa, Moldoviţa, Humor, în scena "Judecăţi de Apoi", îngerii ţin în mâini un sul desfăşurat pe care se văd soarele luna şi stelele.[111] îngerii se pregătesc să îl înfăşoare, ceea ce semnifică împlinirea vremurilor şi dispariţia vechii lumi. Este vorba tot de o imagine biblică: "Iar cerul **s-a** dat în lături, ca o carte de piele pe care o faci sul şi toţi munţii şi toate insulele s-au mişcat din locurile lor" **(Apocalipsa,** 6, 14).

Această imagine biblică a cerului care dispare ca o carte care **sa** închide a avut un puternic impact în imaginarul medieval. în teologia filosofia şi sistemul retoric medieval apare motivul asimilării lumii cu o carte. La Sf. Augustin, găsim următoarea comparaţie: "Ai întins ca pe o piele firmamentul Cărţii tale, cuvintele tale cele întru totul potrivite".[1 2]

Spre deosebire de cartea concretă, care are un spaţiu şi o putere **da** cuprindere limitată, lumea, prin elementele sale nesfârşite - cerul, stelele, vegetaţia, nisipul etc. -, dacă şi-ar asuma postura de carte, ordonându-şi aceste elemente într-o ipostază scripturală, ar putea reflecta infinitele posibilităţi de variaţie a trăirilor şi faptelor omeneşti. Uneori, ca valoare retorică, este subliniat faptul că nici măcar această fabuloasă, imensă carte a lumii nu este suficientă pentru a cuprinde adâncimea emoţiilor sau diversitatea nenorocirilor înfruntate de fiinţa umană.

Cercetând motivul "scrierii pe cer" în folclorul românesc, Ovidiu Papadima constată că o metaforă similară apare în **Talmud,** unde se face un elogiu al bunăvoinţei regilor: "Dacă toate mările ar fi o cerneală şi toate trestiile condeie şi cerul întreg un pergament şi toţi fiii oamenilor scribi, nu ar ajunge ca să descrie adâncimea inimii regilor".[113] Metafora "scrierii pe cer" o găsim şi în literatura medievală, unde capătă diverse funcţii: pentru a evoca mulţimea nenorocirilor care-1 copleşesc pe om pe pământ, pentru a enumera nenumăratele viclenii ale femeilor (la Chaucer, de exemplu). în poezia populară de dragoste, germană, italiană, franceză,

George Cristea, **în ţara bisericilor de lemn,** Sibiu, Ed. Mitropolia Ardealului, 1989, p. 37.

Vezi Wladyslaw Podlacha, Grigore Nandriş, Umanismul picturii **mural* postbizantine,** Bucureşti, Ed. Minerva, voi. I, 1985, p. 247.

112

Confesiuni, trad. Gh. I. Şerban, Bucureşti, Ed. Humaitas, 1998, p. 482.

Ovidiu Papadima, **Motivul "scrierii pe cer" în literatura** universală şi ***lt*** **folclor,** în "Folclor literar", Timişoara, 1967, voi. I, p. 40.

motivul sugerează că nu se poate scrie dragostea nemăsurată pentru o iubită.

în folclorul românesc, motivul "scrierii pe cer" este o lamentaţie a nefericirii femeii măritate, o amintire a fericirii anilor de fetie, la casa părinţilor:

"Binele meu din fetie Nu-i
diac să-l poată scrie, Chiar
de-arfî cerul hârtie Şi luna
un călămar Sfântul Soare-
un diecel Să tot scrie
mărunte?'.

într-un cântec de jale cules la sfârşitul secolului al XlX-lea în satul Şona - Târnave, apare acelaşi motiv:

"De-arfî lăsat Dumnezeu
Pământul cerneală neagră
Şi cerul hârtie albă,
Soarele un scriitor Şi luna
peana de scris, Stelele
năsip de pus, N-ar putea
ca să nu scrie Binele meu
din fetie
Şi al badii din junie. „[115]

Această poezie populară pare să fie mai veche decât sfârşitul secolului al XlX-lea, din moment ce apare acel detaliu "tehnic" al presărării nisipului peste cerneală - specific scriptoriilor medievale. Pe lângă aceste ipostaze identificate de Ovidiu Papadima, găsim şi altele în care motivul scrierii pe cer" are semnificaţii diferite. Emoţia negativă este proiectată •ntr-o imagine cu tentă apocaliptică. Nefericirea şi-ar găsi alinarea numai Pnn distrugerea lumii, imaginată ca o hârtie căreia i se dă foc:

[114] "Ji Urban Jarnik, Andrei Bârseanu, Doine şi strigături din Ardeal. Bucureşti, 1885, p. 271; tot aici: *Şi din lună şi din nor,* j, [5] *Eu citesc numai tot dor",* p. 261.

^rigore G. Tocilescu, Christea N. Ţapu, Materialuri folcloristice, ed. îngrijită de Iordan Datcu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981, voi. II, p. 97.

"Tuturor li-i lumea dragă.
Mie mi-i cerneală neagră.
De-arfi lumea de hârtie, I-
aş da foc într-o mânie."

(Cântec de jale din Transilvania)

într-o doină din Ţara Oaşului, acest motiv al scrierii primeşte o altă valorizare, în termenii opoziţiei ştiutor de carte / analfabet:

"Binele meu dinfetie, Nici
popa nu-l poate scrie; Da
binele din nevestie, Un
porcariu-l poate scrie, Pe
cornul cuptorului, Cu
colţul toporului"

Motivul "scrierii pe cer" se întâlneşte numai în Transilvania, Crişana şl Banat, însă nu constituie un accident, un caz izolat, deoarece "îl aflăm îi prea multe variante, suficiente ca să ateste că avem în faţă un fenomen folcloric şi nu inspiraţia de moment a unui anonim".[8] Datorită faptului ci variantele româneşti se deosebesc de cele aparţinând folclorului altor popoare, Ovidiu Papadima este tentat să vadă aici un fenomen de poli-geneză decât difuziunea unui motiv de largă circulaţie. Filiaţia este greu de explicat, însă considerăm că ne aflăm în faţa unui motiv aparţinând culturii scrise, care a căpătat o circulaţie orală. O însemnare din secolul al XVll-lea pe marginea manuscrisului unui Tetraevanghel (Bucureşti, 1635) redai aceleaşi elemente constitutive, proiectate într-o perspectivă escatologică: "Că de-a hi cerul tot hârtie şi stelele tot diiaci şi marea tot cerneală şi iarba tot condea, încă n-ar putea scrie păcatele oamenilor".[9] Motivul este

Flori alese din poezia populară, ed. îngrijită de Ioan Şerb, Bucureşti, E.P.LJ 1967, voi. I, p. 113.

Ion Muşlea, Cercetări folklorice în Ţara Oaşului, în "Anuarul Arhivei da Folklor", 1932,1, p. 165.

Ovidiu Papadima, *op.cit.,* p. 34.

P.P. Panaitescu, Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.. voi. I> Bucureşti, 1959, p. 279. Un *topos* asemănător se găseşte şi în mentalitatea copiştilor: ei cer iertare cititorilor pentru eventualele greşeli de copiere, deci pervertirea fără voie a Cuvântului lui Dumnezeu, care trebuie să fie *rm*

răspândit şi în spaţiul occidental; un autor englez de la mijlocul secolului al XVII-lea scria: "Dacă tot pământul ar fi o hârtie, dacă toată apa mărilor ar fi cerneală, dacă toate firele de iarbă ar fi pene de scris şi dacă ar fi tot atâţia scriitori câte grăunţe de nisip sunt pe ţărmurile oceanelor, tot ar fi prea puţini pentru a înfăţişa chinurile din infern". .

6. "CARTEA INTERZISĂ"

Multă vreme, cărţile sfinte - conţinând Cuvântul Divin - au fost ţinute secrete, limitându-se accesul la ele. Jack Goody şi lann Watt, într-un studiu comparativ al societăţilor tradiţionale din Asia şi Africa, arată faptul că blocarea accesului la Carte constituia una din sursele puterii sacerdotale.[121] Practici restrictive tind să împiedice accesul maselor la scris şi carte, să menţină monopolul unui grup restrâns, al unei caste închise. Această practică îşi are originea în concepţia religioasă a sacralităţii scrisului şi a cărţii, învăluite într-o aură de mistere iniţiatice. Scrierea este o creaţie sacră, inventată de divinitate (de exemplu, la egipteni inventatorul scrisului este zeul Theuth[1"]), care nu trebuia manipulată decât de o elită restrânsă, de un cler specializat. Preotul avea un acces privilegiat la Carte pentru că se află în custodia sa şi este singurul ei interpret. Credincioşii nu trebuiau decât să asculte şi să memorizeze părţi ale textului sacru, investit cu atributele adevărului. Cartea - accesibilă doar iniţiaţilor- nu exista pentru cei mulţi decât transpusă în registrul oralului.

varietur. "Că precum ceriul fără nori aşe şi cantorul fără greşeală" - diacul Ion Lupu din Comeşti-Maramureş, pe la 1821.
Apud Georges Minois, Istoria infernurilor, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998,

[v]ezi conceptul de "restricted literacy" la Jack Goody, Ian Watt, The Consequences of Literacy, în voi. Literacy in Tradiţional Societies, ed. by ■Jack Goody, Cambridge University Press, 1986, p. 11-13. 1963, nr. 3; vezi şi Jack Goody, The Logic of Writting and the Organisation of Society,
122 Cambridge University Press, 1986, p. 16-17.
"ezi celebrul dialog între zeul Theuth şi faraonul Thamos, în care acesta din [ur]nă îşi exprima rezerve cu privire la împărtăşirea secretului scrisului către [ce]i mulţi, Platon, Opere, voi. IV, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, «983, p. 274.

Cultura creştină a Evului Mediu timpuriu se caracterizează prin acelaşy monopol asupra Cărţii şi a scrierii - monopol care investeşte pe titularii săi cu o imensă putere politică, socială şi culturală.

Deplasând atenţia noastră în planul imaginarului vom constata exisJ tenta motivului "Cărţii interzise". Categoria mentală a "Cărţii prohibite" este ataşată orizontul ontologic al "Cărţii lumii". Din moment ce Cârteai este Lumea - doar Divinitatea are acces la tainele ei. Această "Carte a Lumii" - operă a inteligenţei demiurgice - este supusă unui regim res-j trictiv, care interzice accesul la ea, pentru că aceasta ar însemna chiai accesul la Creaţie. într-o colindă cosmogonică, Dumnezeu face lumea având drept îndrumar Cartea:

"într-o chilie
De tămâie,
Cu uşa de alămăie,
îmi şedea
Şi-mi socotea
Şi cetea Vanghelia:
Cum să facă munţi înalţi,
Munţi înalţi şi văi adânci" ~*

Colindele de tipul "furarea astrelor"[124], debutează cu scena "ospăţului divin" la care iau parte Dumnezeu, Sf. Ion, Sf. Ilie. Maica Domnului. Moş Crăciun. ~ Sfântul Petru adoarme, Iuda fură cheile Raiului şi *m* strecoară în Rai. De aici fură, pe lângă Soare, Lună şi stele, o seamă de obiecte sacerdotale: "ciubărul botezului", "păhăruţul mirului"*, ••scaunul judeţului", dar şi "Cartea". Cel ce restabileşte ordinea iniţială este. în mai joritatea variantelor Sf. Ilie (alteori apar Sf. Mihail, Sf. Petru), care *W* pogoară în Iad înzestrat cu puterea fulgerului şi recuperează astrele a obiectele furate:

"Sântilie se băga Şi d-
acolo că scote:
Scaonul Domnului,

I.G. Bibicescu, *Poesiipopulare din Transilvania,* Bucureşti, 1893, p. 54.
Vezi Monica Brătulescu, Colinda românească, Bucureşti, Ed. Minervft 1981, p. 178-180.
Vezi variante ale acestui tip de colindă în antologia Colindâ-mă, doamn* colindă-mă. Colinde populare româneşti, voi. I, p. 94-111.

Cununa soarelui, Ciubărul
botezului, Luna cu lumina
Ş-o carte de lăturghie."

Observăm că **Evanghelia** - "carte de lăturghie", este enumerată alături de obiecte sacre, definitorii pentru Sfintele Taine ale bisericii (botezul, mirungerea) şi pentru punctul culminant al figurării post-existenţei ("scaunul de judecată"). Toate aceste elemente de mare încărcătură simbolică, intrate în posesia uzurpatorului, echivalează cu anularea ordinii lumii, cu regresiunea în haos. Recuperarea Cărţii şi a celorlalte simboluri sacerdotale echivalează cu refacerea echilibrului lumii. Sustragerea acestor obiecte cu încărcătură simbolică, obiecte ale rânduielii creştine, reprezintă o tentativă de uzurpare a ordinii divine, Cartea sfântă fiind un atribut esenţial al acesteia. Prestigiul Cărţii în mentalitatea tradiţională este ilustrat şi de faptul că ea este prezentă într-o enumerare ce include soarele, luna, astrele.

Nicolae Cartojan considera că la originea acestor colinde stă o legendă apocrifă: **Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva zidi-toriului Dumnezeu cu gândul şi cumu au căzutu dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcut dracu** (text din sec. XVIII, derivat dintr-un prototip anterior).

Pornind de la textele apocrife (dar şi de la câteva aluzii din textele canonice ale **Bibliei, II Petru,** 2.4, de exemplu), legendele cosmologice şi credinţele demonologice româneşti reţin episodul biblic al căderii înge-rilor.[1]-[8] Potrivit unei legende din Transilvania, Dumnezeu şi Dracul trăiau împreună în cer. Atunci când Dumnezeu s-a coborât din cer ca să facă pământul, Dracul **a** încălcat interdicţia şi s-a furişat în odaia interzisă. Aici "...găsi el o carte mare în care era scrisă înţelepciunea lui Dumnezeu. [v]ăzând această carte, Dracul se puse să cetească şi ceti, curios cum era, Şapte zile şi şapte nopţi într-una, pe nemâncate şi nebăute. în lăcomia sa, [ca] [s]ă se facă atoateştiutor, uită că se apropie timpul când Atotputernicul

^heorghe Pavelescu, **Cercetări folclorice în sudul judeţului Bihor,** în
127 "Anuarul Arhivei de Folclor", Sibiu, 1945, voi. VII, p. 104.
128 °*P-*[cit]-> voi. II, p. 49.
[ezi] Emil Turdeanu, Le mythe de l'anges dechus: traditions de l'Europe
[0c]cidentale et orientale, în "Rivista di studi bizantini i slavi", 1982. tom II, P-73-H7.

se va sui din nou la cer, şi Dumnezeu îl află cetind. Atunci el alungă Dracul din cer". Interdicţia de acces la Carte este motivată de dorinţa divină de a-şi păstra exclusivitatea prerogativelor, cunoaşterea abiolutăi fiindu-i rezervată. Implicaţiile sunt semnalarea unicităţii Creatorului şi motivarea exclusivităţii prin faptul că această cunoaştere este interzisă fiinţelor imperfecte moral (ni se spune că Dracul nutreşte o curiozitate uzurpatoare, este lacom să se facă atoateştiutor, citeşte pe ascuns şi uită, de sine, expunându-se pericolului de a fi surprins).

Motivul "cărţii interzise" se regăseşte şi în basme. în basmul "Porcul cel fermecat", împăratul înainte de a merge la război şi-a chemat cel trei fete şi le-a avertizat să nu intre într-o anume încăpere a palatului. Bineînţeles, ele încalcă interdicţia şi intră în camera interzisă unde găsesc "o carte mare, deschisă", în care îşi vor citi pe rând ursita.[1^0] în acest caz, "cartea interzisă" nu mai este Cartea sfântă ci este "Cartea sorţii", aşaj cum este scrisă de ursitoare. Motivaţia interzicerii pare să fie aici dorinţa de protejare a fiinţei umane de aflarea unui viitor nefast.

7. "CARTEA MAICII DOMNULUI"

Legendele despre Maica Domnului fac parte din corpusul texteloi populare de inspiraţie creştină, cultul Născătoarei de Dumnezeu ocupând un loc însemnat în religiozitatea populară românească. Legendele populare povestesc episoade din viaţa pământească a Măriei. O asemenea legendă, pune naşterea Măriei sub semnul Cărţii. loachim şi Ana, fiind prea bătrâni, nu pot avea copii şi se despart. Ana se retrage la casa unui pustnic: "Iată că într-o zi, pe când sta ea înaintea locului pustnicului şi se ruga dintr-o carte a lui Dumnezeu, vede plutind prin aer şi venind spre dânsa o frunză de păr, care cum ajunse, i se puse pe cartea din care citea şi acolo rămase". Ana ia frunza, o pune în sân şi rămâne însărcinată.[131]

O altă legendă despre Maica Domnului, de data aceasta versificată! este cunoscută sub numele de **Basmul lui Dumnezeu.** Unii cercetători

Tudor Pamfile, **Povestea lumii de demult,** p. 64-65.

Petre Ispirescu, **Legendele sau basmele românilor,** ed. îngrijită de Teodor Vârgolici, Bucureşti, Ed. Gemina, 1994, p. 54-55.

Simion Florea Marian, **Legendele Maicii Domnului,** Bucureşti, 1904, p. 1^1

consideră că sursa acestei legende este apocriful Visul Maicii Domnului[132]. Maica Domnului este prezentată şezând într-o biserică:

"In altarul cel mai mic Şedea Sfânta Măria mică In altarul cel mai mare, Şedea Sfânta Măria mare Şi cetea / Şi procitea Şi cetea în cărţi, Şi căta în părţi Să vadă pe Fiul său Pe fiul lui Dumnezeu."

într-o altă variantă, Maica Domnului avea:

"Carte albă-n mâna stângă Şedea Şi cetea Şi adeverea."

Pe toţi oamenii îi "adevereşte", numai pe fiul ei lisus:

"Nu l-a putut ceti Nu l-a putut adeveri Nici în ce chip ar fi." '

Atunci porneşte în căutarea lui lisus, se întâlneşte cu proorocul Moise care îi spune că Fiul ei a fost răstignit. Verbul "a adeveri" are sensuri multiple: "a afirma autenticitatea", "a realiza ceva foarte dificil", "a afirma", "a constata", "a se convinge", "a verifica", "a afla".[133] Credem că în cazul de faţă, sensul este de "a afla". Maica Domnului caută în Carte - depozitara întregii cunoaşteri - încercând să afle de soarta fiului ei ("în ce chip ar fi"). Identificăm aici motivul mamei care îşi caută fiul. Dar Măria

[132] vezi Sabina Ispas, Măria - Maică a Domnului, Maică a întregii umanităţi

"i sens ontologic, în "Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor

[133] «Constantin Brâiloiu»", serie nouă, 1994, tom V, p. 109.

[134] Simion Florea Marian, *op.cit.,* p. 108.

[135] Tudor Pamfile, Sărbătorile de toamnă la români, p. 13-15

" P- Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae, ed. îngrijită de Grigore Brâncuş, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, voi. I, p. 237-240.

este o fiinţă umană, ea nu poate să "adeverească" soarta lui Iisus, **caii** este Fiul lui Dumnezeu.

Numele Maicii Domnului este des invocat în descântece, unde se **cerJ** intervenţia acesteia pentru vindecarea bolnavului (cea mai frecventă **fol** mula: "Descântecul de la mine / Leacul de la Maica Domnului"). Deseori, Maica Domnului intervine direct în alungarea bolii. în aceste descântece, într-o formă narativă se spune cum bolnavul se tanguieşte cu **glal** strigător la Cer. Maica Domnului îl aude, se "scoboară" la el şi îl vindecă. într-un descântec de deochi, strigătul de ajutor o surprinde pe Maica Domnului stând şi citind:

> "/« *altarul cel mare*
> *Şedea Maica Precista.*
> *La toate cărţile cetea,*
> *In toate părţile privea*
> *Şi cetea, Carte mare,*
> *Carte mică, Carte*
> *milostivnică." '*

Aceeaşi imagine apare şi într-un descântec de deochi publicat de C. Rădulescu-Codin:

> *"A plecat Maica Domnului p-o potecuţă Cu*
> *mătura-n mână, Cu vanghelia-n braţe. Cu*
> *vanghelia-l preceslui Pă N îl curaţi" '*

("Precesluit" sau "precestuit" înseamnă "împărtăşit" în unele zone alţ Olteniei şi Munteniei)

Imaginea Maicii Domnului citind o carte de rugăciuni apare în **picturii** murală bisericească. Reprezentarea picturală a scenei "Bunavestire" îşi are originea atât în **Evanghelia Sf. Luca,** dar şi în literatura apocrifă-

Grigore Grigoriu-Rigo, **Medicina poporului,** în "Analele Academiei R°" mâne, Memoriile Secţiunii Literare", seria a Ii-a, tom XXX (1907-19081 Bucureşti, 1908. p. 54. **Literatură populară. Cântece şi descântece ale poporului,** ed. critică d[e]
Ioan Şerb şi Florica Şerb, Bucureşti, Ed. Minerva, 1986, voi. I, p. 543. 88

Reprezentările conforme cu textul evanghelic o prezintă pe Măria primind vestea zămislirii de la Arhanghelul Gavriil. Fecioara Măria este reprezentată şezând într-un jilţ, deci în postură contemplativă. Imaginile care au luat naştere sub influenţa apocrifelor, o prezintă pe Măria în timpul unei acţiuni: torcând, scoţând apă din fântână sau *citind* (ea tine o carte în mână şi pare întreruptă din lectură de apariţia îngerului). ' In literatura apocrifă, Ana o învaţă pe Măria să citească. Tema devine populară în Occident, la sfârşitul secolului al XVI-lea, ca urmare a răspândirii cultului Sf. Ana, căreia devoţiunea populară îi rezerva un rol important în educaţia Fecioarei. în iconografia răsăriteană, tema apare pentru prima dată într-o frescă de la Muntele Athos.[139]

Reprezentări de acest gen apar, de exemplu, la Voroneţ (Măria ascultă vestea ţinând în mână o carte de rugăciune), în caietul de modele al lui Radu Zugravu[140] sau în icoanele populare.[141] (vezi Fig. 7)

8."ZAPISUL LUI A DAM"

Legendele şi credinţele populare româneşti despre "păcatul originar" urmează în general modelul biblic dar au fost influenţate şi de textele apocrife. Prototipul apocrif de la care au derivat principalele motive este legenda **Viaţa lui Adam** şi **Eva** - text pe care Nicolae Cartojan îl considera de origine ebraică, trecut apoi în literatura bizantină şi de aici pătrunzând la popoarele slave, unde se contaminează cu elemente bogomilice. ~ Pe filieră slavă, apocriful este receptat şi în spaţiul românesc, prima scriere cunoscută datând de la începutul secolului al XVII-

Vezi Wladyslaw Podlacha, Grigore Nandriş, *op.cit,* p. 149-161; G. Ferguson,
139 Signs and Symbols in Christian Art, Oxford Uni verşi ty Press, 1961, p. 73.

Louis Reau, Iconographie de l'art chretien, Paris, P.U.F., 1957, tom II, voi.
140n,p. 168-170. Hi Tlleodora Voinescu, Radu Zugravu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978, pi. 26.

vezi Cornel Irimie, Marcela Focşa, Icoane pe sticlă, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1971, p. 27; Mihaela Proca, Savu Moga, un iconar, Bucureşti, t-d. Tehnică, 1994, p. 5; I.D. Ştetanescu, Iconografia artei bizantine şi a
14, Picturii feudale româneşti, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1973.

'Op.

c'it., voi. II, p. 53; *idem,* Zapisul **lui** Adam, în "Artă şi Tehnică Grafică",
1938,nr. 3, p. 9-14.

lea. Analizând această legendă, Emil Turdeanu arată că nu poate fi I considerată de origine bogomilică, ci doar un element parabiblic, născut 1 "din setea de a ilustra în scene plastice indicaţii fragmentare din Evan- I ghelii, precum stăpânirea diavolului asupra pământului". "

Ca o consecinţă a căderii în păcat a lui Adam şi a Evei, Dumnezeu **le-afl** retras acestora harul divin, lăsându-i pe ei şi pe urmaşii lor pradă tuturor* suferinţelor şi relelor pământeşti. Legenda povesteşte cum, după ce au *t* fost alungaţi din Eden, Adam şi Eva au fost nevoiţi să-şi agonisească I hrana cu sudoarea frunţii ("Blestemat să fie pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el şi în toate zilele vieţii tale" (Facerea, 3, J 17). Adam începe munca ogorului cu ajutorul unei perechi de boi dăruiţi de Dumnezeu, dar atunci când înjugă animalele şi vrea să are, îşi face I apariţia diavolul care îi interzice să taie brazdă pe motiv că întreg pământul îi aparţine: "numai atuncea îi va da voie când Adam i se va închina lui şi îi va făgădui şi copiii lui (...) diavolul cere ca Adam să-i **deal** acea făgăduială în scris şi Adam i-o dete după cum îl învăţă diavolul,» adică puse mâna lui pe o piatră şi urma manei rămase întipărită pe acea 1 piatră. Diavolul o luă apoi şi o dete la patru sute de draci să o păzească zi şi noapte". Păcatul primordial este aşadar întărit cu "zapisul lui Adam' aV

Acest motiv al "zapisului lui Adam" a cunoscut numeroase variante,» formând un ciclu de legende în proză sau în versuri, având o circulaţie atât orală cât şi scrisă. Intr-un Vers al **lui** Adam dintr-un manuscris din I secolul al XVII-lea, Adam răspunde diavolului că el nu ştie să scrie:

"Să *lucrezi precum îţi place,*
De mi-i da şi mii scrisoare Ca
să aib 'încredinţare! Atunci
Adam au răspuns Şi către
Satana zisă: Dar eu carte nu
ştiu Ca ţii zapis să-ţ scriu.
Atunci Satana răspunsă Şi
către Adam aşa zisă: Vino
încoace după mine, Ca să te
învăţ pre tine.

Versul lui Adam de umilinţă, în "Revista de Istorie şi Teorie Literară"» 1994, nr. 2, p. 227.
După un manuscris citat de Moses Gaster, *op.cit.,* p. 186.

Şi făcând o cărămidă Prea
cu meşteşug făcută, Zisă lui
A dam să o ia Să-ş puie
palma pre ea, Adam după
ce pusă, Rămasă iscălitura
scrisă."

Diavolul ascunde această cărămidă în apa Iordanului, sub o piatră.

într-o legendă din Moldova, publicată de Tudor Pamfile, Adam ştie să scrie, el este cel care scrie contractul, "zapisul", deci îndeplineşte o cedare în regulă şi cu forme "legale", cu consecinţe şi asupra urmaşilor săi: "dând zapis în mâna Necuratului, pentru vânzarea neamului omenesc, după moarte, celui ce stăpâneşte întunericul Iadului. Necuratul strânse frumuşel zapisul *[ceea ce ne conduce la imaginea unui pergament, a unui rulou,* n.n.], prinse boii, îi aduse lui Adam iar acesta începu să are câmpurile părăginite".[14] Istoricul dreptului vechi românesc, Valentin Al. Georgescu, a încercat o lectură socială şi juridică a acestei legende. El consideră că Satan devine proiecţia stăpânului feudal care aserveşte cu acte scrise comunităţile de ţărani liberi. însă, nici un element al vieţii juridice a popoarelor din sud-estul Europei nu ne permite explicarea prezenţei în planul imaginarului - a unei asemenea "tehnici scripturale": amprentarea sau incizarea unei bucăţi de lut în formă de cărămidă. Singura analogie pe care o descoperă cercetătorul este în dreptul cuneiform al sumerienilor, cu celebrele tăbliţe de lut, multe dintre ele reprezentând diverse contracte de drept civil. Pe de altă parte, cercetătorul semnalează pe bună dreptate că "punerea degetului" era o practică des întâlnită în sistemul clauzelor contractuale din vechile documente româneşti. Părţile în cauză, martorii, în cazul în care nu ştiau să scrie îşi puneau amprenta degetului mare de la mâna dreaptă pe pergament, ca mijloc de autentificare a actului.[147]

Circulaţia legendei **Zapisului lui Adam** în spaţiul românesc este anterioară primelor manuscrise cunoscute, deoarece ea este frecvent reprezentată în pictura mănăstirilor moldoveneşti din secolele XV-XVI: la

[145] ^<*bidem,p.* 190.

Tudor Pamfile. *op.cit.,* p. 140; vezi şi *idem.* Povestea lumii de demult, p. 95-

[147] * legende populaire du "contrat d'Adam" et ses implicutions juridiques. [1]Etimologica". 1979. p. 7-12.

Voroneţ, Humor, Vatra Moldoviţei, Sucevița. Călătorul rus Ivan Peresvetov, care a stat mai multe luni (între anii 1537-1538) la curtea lui Petru Rareş, este autorul scrierii Jalba cea mică şi cea mare către ţarul Ivan, unde pune în seama voievodului moldovean aceste cuvinte: "Când Dumnezeu a gonit pe Adam din Rai, pentru că i-a călcat porunca,[1] diavolul 1-a ispitit şi a scos de la el un zapis. Şi Adam ar fi fost pierdut pentru totdeauna dacă Dumnezeu nu i-ar fi arătat mila lui şi cu patima sa sfântă şi primită de bunăvoie a scos pe Adam din iad şi a sfărâmat zapisul". Dacă însuşi domnul ţării împărtăşea aceste credinţe, nu trei buie să ne mire că ecouri iconografice ale motivului "zapisului lui Adam" apar la Voroneţ - a cărei pictură exterioară a fost începută în timpul lui' Petru Rareş. în seria de scene care ilustrează Geneza, sub influența acestei literaturi apocrife, a fost introdusă următoarea imagine: diavolul înarmat cu un ciomag îi dictează lui Adam termenii înţelegerii. Acesta este înfăţişat scriind cu pana pe un pergament desfăşurat.[150]

Interesant este faptul că, în alte legende biblice, nu Adam este cel cari încheie contractul cu diavolul, ci chiar Dumnezeu. Astfel, într-o legendă din Oltenia, sfântul Ilie îl întreabă pe Dumnezeu: "De ce oamenii pel lumea asta cât trăiesc sunt ai lui Dumnezeu şi după ce mor ai diavolului? - Aşa avem noi legătură între noi! - Nu se poate doborî legătura asta? a zis Sf. Ilie. Dumnezeu a spus: - Ba se poate, dar până nu voi rupe zapisul care-1 am cu el nu se poate".[151] Sfântul Ilie se bagă slugă la diavol şi reuşeşte să-i fure zapisul. într-o variantă din Bucovina, Sfântul Nicolae este însărcinat de Dumnezeu să afle cum poate fi recuperat "zapisul"! Sfântul află de la diavol că "nu-l va putea scoate decât acela ce se va naşte din fecioară şi se va boteza de două ori. Acu iadul se umpluse de suflete şi gemeau. El *[dracul,* n.n.] îi lua fără judecată şi-i ducea şi pe cei vii şi pe cei morţi. Lui Dumnezeu i s-a făcut milă şi 1-a trimis din duhul său pe lume pe Domnul Hristos. Când Domnul Hristos a fost de 30 de ani, a căutat pe sf. Ioan să-1 boteze. Atunci Domnul nostru Hristos ■ slobozit trei lumânări în apă, care au mers până în fundul mării şi au ars

Vezi Paul Henry, Folklore et iconographie, p. 83-85.
Călători străini despre Ţările Române, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1968, vfl I, p. 461.
Paul Henry, Monumentele din Moldova, p. 225; Wladyslaw Podlacha* Grigore Nandriş, *op.cit.,* voi. II, p. 113-114.
Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară, p. 191.

n

hârtia de la necuratul".[1]" Tot în Bucovina, Tudor Pamfile semnalează o legendă asemănătoare, în care Dumnezeu încheie acest contract cu ••Nifârtache"("Nefârtatul"), dar îşi repară greşeala, trimiţând "duhul său de s-a născut Domnul Hristos. Când a fost Hristos de 30 de ani. a mers şi |-a luat şi de atunci au rămas oamenii să fie judecaţi după păcatele lor". ′■′ Transpare aici motivul Judecăţii individuale, după măsura faptelor fiecăruia. De acum înainte nu toate sufletele aparţin diavolului, ci doar acelea care au păcătuit şi au comis fapte rele.

Potrivit doctrinei creştine, lisus este Noul Adam. trimis în lume să răscumpere omenirea de păcatul lui Adam cel dintâi. Motivul distrugerii "zapisului" şi al răscumpărării sufletelor din robia diavolului pleacă de la o aluzie biblică: "Ştergând zapisul ce era asupra noastră, care vă era potrivnic cu rânduielile lui, şi l-au luat din mijloc, pironindu-l pe cruce". **(Coloseni,** II, 14) Iconografia religioasă asociază distrugerea "zapisului" cu scena Botezului lui lisus Hristos. într-o icoană din secolul al XVIII-lea (Moldova), reprodusă de Nicolae Cartojan, este reprezentată scena "Botezului Mântuitorului": acesta ţine în mână un rulou pe care scrie: "Zapisul lui Adam" (vezi Fig. 8).

într-o frescă de la mănăstirea Cozia, lisus stă pe o cărămidă ce iese din apa Iordanului, sub care se zvârcolesc şerpi cu capetele zdrobite. Nicolae Cartojan, reproducând această imagine, i-a alăturat şi explicaţia, aşa cum reiese dintr-un manuscris din secolul al XVII-lea: "Şi mersă Hristos în al şaselea ceas din zi şi pofti a se boteza de la Ioan Botezătorul şi să deschisără cerurile şi să pogorî Duhul sfânt ca un. porumb pe capul lui Hristos şi de puterea duhului şi de tăriia lui Hristos să învârti ace piiatră şi invârtindu-să să sdrobiră capetele zmăilor şi ale balaurilor. Şi aciiaşi mdată eşi zapisul lui Adam înainte lui Hristos ca o frunză pe deasupra [a]Pei şi luoă Hristos zapisul cela şi-1 făcu ca o cenuşe"'.'^[4]

Singura modalitate de a anula acest "contract" este distrugerea fizică a suportului acestuia (cărămida, hârtia). înscrisurile, odată fixate într-o forma materială stabilă, par a fi susceptibile de a deţine puteri de sine . [ata]toare capabile să menţină ordinea, regulile, angajamentele, conţinute [n] text. Nici Creatorul nu mai poate să intervină în anularea "zapisului".

'maghiarul popular, recuperarea şi distrugerea acestuia sunt rezervate

152 ----------

153 E[enaN]iculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 938-939.

154 **[Sarbă]toiile de toamnă, p. 101.**

[Za]Pisul lui Adam, p. 13.

fie celor mai importanţi sfinţi creştini (Sf. Mihail, Sf. 11 ie, Sf. Nicolae) dar mai ales lui lisus Hristos. Motivul "zapisului lui Adam" şi al distrugerii lui de către Fiul lui Dumnezeu, poate fi înţeles şi ca un discurs paralel asupra Mântuirii. Acest motiv este o explicaţie concretă, plastică, exemplificatoare a conceptului de Mântuire prin lisus Hristos.

9. "CARTEA SOLOMONARULUI"

Unul din cele mai misterioase personaje care populează universul de credinţe al ţăranului român este "solomonarul". Definirea profilului aces-j tui personaj a suscitat polemici în rândul cercetătorilor datorită multiple-lor şi contradictoriilor straturi de semnificaţii (asocierea cu ciclul folclorici al regelui Solomon, intruziuni ale simbolurilor creştine, vechi credinţe i meteorologice etc). '" în cele ce urmează vom încerca să sintetizăm reprezentările "solomonarilor", structurile imaginarului ataşate acestora în] mentalitatea tradiţională.

Solomonarul era considerat un om cu puteri supranaturale care posedB o învăţătură secretă dobândită în urma unei lungi şi aspre iniţieri în "şcoala de solomonărie". [1]Nu toţi ucenicii reuşesc să treacă probele] iniţiatice, ci din şapte doar unul accede la puterea "solomonească". Această şcoală este localizată într-un spaţiu imaginar, în "cetatea Bobariului" ' sau în păduri şi peşteri - locuri care sunt identificate cu

155 Din bogata bibliografie asupra "solomonarilor" amintim: Minai Comun, Sora Soarelui. Schiţă pentru o frescă mitologică, Bucureşti, Ed. Albatros. 1983, p. 118-137; Ovidiu Bârlea, Mică enciclopedie a poveştilor româneşti. Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 24-25: Traian Herseni, *IM* Dragon Dace în "Ethnologica", 1979, p. 13-23 (Herseni consideră că solomonarii sunt urmaşi ai vechilor preoţi geto-daci "ktistai"); Victor Kernbacftj Universul mitic al românilor, Bucureşti, Ed. Stinţifică, 1994. p. 243-2H (potrivit acestui autor, solomonarii ar fi un soi de "masonerie populară"!). loan Muşlea, Ovidiu Bârlea, Tipologia folclorului. Răspunsurile 1* chestionarele lui B.P. Hasdeu. Bucureşti, Ed. Minerva, 1970. p. 187: LazMl Şăineanu, *op.cit.,* p. 565. Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 809.

156

157

spaţii ale iniţierii, ale izolării neofiţilor de restul comunităţii. Aici învaţă ■•a scrie şi a ceti şolomănește". '

în timpul acestei iniţieri în cadrul căreia novicii ajung la cunoaşterea tainelor naturii - cartea este elementul central. Ea are un caracter ermetic, încifrat, fiind inaccesibilă profanilor: "Acolo învaţă din cărţi pe care alţi oameni nu le pot citi (...). Ei ştiu gândul la toţi oamenii, îi ştiu cum îi şi cheamă; învăţ (...) din cărţi mari din care nimeni nu ştie a ceti afară de mine".[159] Despre aceste cărţi se crede că ar conţine toată învăţătura din lume: "După ce au gătat de învăţat toate cărţile din lumea asta, au mers într-o ţară tare îndepărtată de la Răsărit, aici au stat într-o peşteră şi au scris la o masă de piatră *toată învăţătura din lume într-o carte* [s.n.]. Din peştera aceasta apoi Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca nişte sfinţi, i-a înălţat în nori, şi acum ei conduc norii după cum voiesc. Când conduc, au într-o mână o cârjă, în cealaltă au cartea care cuprinde învăţătura lumii". în Munţii Apuseni exista credinţa că solomonarii se fac la Cheile Aiudului, într-o peşteră: "Ei învaţă pe cărţi ereticeşti". . După ce ies în lumea noastră, "din şcoală capătă o carte, un toiag sau un cârlig şi cu un frâu din scoarţă de mesteacăn".[162]

Se credea că această iniţiere livrescă făcea posibilă dominarea forţelor naturii. "Domeniul de competenţă" al solomonarilor era de a influenţa natura prin forţele lor magice de dirijare a precipitaţiilor (ploi, furtuni, grindină).

In mentalitatea populară, aceşti solomonari nu sunt fiinţe supranaturale, invizibile pentru ochiul omenesc, ci oameni în carne şi oase -dotaţi ce-i drept cu puteri extraordinare. Ei se arată în faţa sătenilor sub forma unor cerşetori care cer de mâncare. Dacă nu sunt omeniţi cum trebuie atunci se răzbună, făcând să bată grindina în hotarul satului cu locuitori mai puţin ospitalieri. Dacă grindina cădea doar peste un sat. cuţandu-1 pe cel învecinat, ţăranii erau convinşi că vecinii lor au supărat [u]n solomonar.

[159] Tudor Pamfile, Văzduhul..., p. 315.

Traian Gherman, Meteorologie populară. Observări, credinţe, obiceiuri, leo [Bla]J, 1928, p. 142. [lg]

Ibidem, p. 144.

^neorghe Pavelescu, Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apu-i[62] [Se]ni, Bucureşti, 1945, p. 29. [Tl]"aian

Gherman, *op cit,* p. 146.

I. Pop-Reteganul a înregistrat următoarea relatare din Ţara Haţegului:! "Acum vre-o treizeci de ani, prin 1860-1870 au apărut în satele Ohabal Grădişte, Zăicani şi Băuţari patru cerşetori. Unii săteni i-au miluit cu câte ceva, alţii nu. Ajungând în satul Băuţari nu i-a miluit nimeni. în momentul când ieşeau furioşi din sat, s-au întâlnit cu preotul satului.! Acesta i-a cunoscut şi i-a dus acasă şi i-a ospătat. în urmă au scos fiecare] câte o carte solomonărească şi le-au arătat popii şi *popa a ştiut ceti în ele* [s.n.]. Apoi au zis cerşetorii: No, domnule părinte, va fi vai de hotarele acestor sate! Au plecat apoi, dar la trei zile a venit o ploaie cu grindină cât? nucile şi a nimicit ogoarele acestor sate, afară de holdele celor ce i-au

•, v" 163
miluit .

Ei pot fi recunoscuţi pentru că "...umblă îmbrăcaţi cu 7 pieptare cili» şi în mijlocul verii, într-o mână cu o carte, iar în cealaltă cu un toiag".[IM]Cartea este un accesoriu indispensabil solomonarului în peregrinările sale.! Cu ajutorul ei supun balaurii: merg pe malul unor lacuri, citesc din cartel şi "solomonesc" balaurul care iese. Atunci solomonarul îi pune frâu, ■ încalecă şi zboară cu el. Balaurul înghite apa din lac pe care apoi o revarsă pe pământ. " Această carte ar cuprinde "molifte de ascultartM pentru balauri. în Ţara Oaşului se credea că solomonarul (sau "grinl dinarul") obţine grindina în felul următor: "Grindinariu, acela se duce la orice tău *[baltă,* n.n.] şi ceteşte până să-ncheagă apa, ie 'ngheaţă".[167] Alteori, "Cartea Şolomănia" ar putea aduce posesorului ei "tot ce doreaşte pe această lume".[168]

Deseori personajul cu însuşiri supranaturale din basm sau legendă posedă un obiect care este sediul puterilor sale neobişnuite. Aceste puteri trec necondiţionat asupra posesorului, chiar dacă acesta se schimbă. însă utilizarea adecvată presupunea cunoaşterea unor formule sau respectarea unor prescripţii magice. O povestire consemnată de Elena Niculiţă-Voronca, relatează despre un solomonar care s-a întâlnit pe drum cu un om şi 1-a rugat să-1 ia în car: "Solomonarul era tare trudit şi a adormit.

Ovid Densusianu, **Graiul din Ţara Haţegului,** Bucureşti. 1915, p. 284.

*lbidem*i p. 142. [165] Iuliu A. Zanne, *op.cit.,* voi.
VII, 1901, p. 189.

Traian Gherman, *op.cit.,* p. 142.

Ion Muşlea, **Cercetări folkloriceîn Ţara Oaşului,** p. 222.

Paul Vasici, **Peatra înţelepţilor,** în "Foae pentru minte, inimă şi literatură'» 1840, nr. 4.

Omul a luat cartea solomonarului - o carte mare cu slove vechi şi a început a ceti. Când s-a trezit era cu carul cu boi în ceri! Atunci s-a trezit şi solomonarul: - Vai de mine, ce-ai făcut? Şi a luat cartea şi a cetit îndărăt şi pe încetul au coborât; dar de gata de citit cartea cădea cu boi cu tot şi se sfărâmau".[169] Avem aici o imagine deosebit de sugestivă a forţei care rezidă în cartea solomonarului. Manipularea ei de către un profan poate provoca efecte nedorite, primejdioase pentru acesta. învăţătura secretă consta deci şi în stăpânirea tehnicilor ascensionale de către solomonar. Acesta restabileşte ordinea lucrurilor perturbată de intervenţia celui neiniţiat, prin citirea aceluiaşi text de-a-ndoaselea. După cum remarca Jack Goody, societăţile tradiţionale caracterizate de "restricted literacy" priveau cartea ca fiind periculoasă pentru profani, ea fiind rezervată doar celor iniţiaţi.[170]

Prezenţa cărţii în ciclul solomonarilor, face parte din acelaşi complex imagistic care investeşte cartea cu puteri supranaturale. Cartea solomonarului este un recipient de forţe magice, manifestare a necunoscutului care inspiră teamă. în Bucovina, ţăranii consideră că evreii sunt solomonari, datorită cărţilor ebraice scrise cu caractere ciudate: "Taina şcolii de şolomonit o ştiu numai jidovii din cărţile din care se roagă ei toamna la sărbătoarea lor cea mare".[171]

Nu se poate trece cu vederea înrudirea solomonarului (la nivel de etimon şi nu numai) cu regele iudeu Solomon, căruia i-au fost atribuite puteri magice deosebite şi o mare înţelepciune. în folclorul românesc există un întreg ciclu despre regele Solomon: el poate stăpâni demonii, cunoaşte limba animalelor, vindecă bolile. Probabil, un filon din această tradiţie despre regele Solomon s-a contopit cu cea despre solomonari.

Referitor la motivul lecturii iniţiatice, nu lipsit de interes este să amintim aici o legendă bucovineană despre Sfântul Ilie. Acesta, amăgit de diavol îşi ucide părinţii, apoi pleacă în lume să-şi caute mântuirea. Ajunge

Op.cit., **p.** 808.

Introduction, în voi. **Literacy in Tradiţional Societies,** p. 13.

Traian Gherman, *op.cit.,* **p. 146.**

»ezi Paul Saintyves, Solomon - son pouvoir et ses livres magiques. în "Revue des Traditions Populaires", 1913, tom XXVIII; LA. Candrea, **"•"eminte Solomon. Legendele şi basmele solomoniene în basmele şi credinţele noastre,** în "Cercetări folklorice", 1947,1, p. 91-106; Sabina Ispas. **Ciclul narativ despre regele Solomon,** în "Anuarul Institutului de Etnografie Ş' Folclor «C. Brăiloiu»", Serie nouă, 1992, tom IU, p. 211-219.

la un sihastru, care îl închide într-un bordei, unde găseşte o pâine, o cană cu apă şi o carte. Apa şi pâinea se regenerează, aşa că a stat închis acolo timp de 40 de ani, dar "din carte cetia necontenit". Este eliberat de un înger care îl vesteşte că şi-a ispăşit păcatele. " Intr-o variantă publicată de Elena Niculiţă-Voronca,'[74] după terminarea perioadei de recluziune, îngerii l-au luat în Cer, unde Dumnezeu i-a dat în stăpânire tunetul -înzestrându-l deci tot cu o formă de control a forţelor atmosferice.

Aşadar, statutul simbolic al scrisului şi al cărţii în mentalitatea colectivă provine în principal din setul de imagini oferit de religia creştină -religie a Cărţii. Imaginile biblice - textele canonice dar şi cele apocrife au avut un rol esenţial în constituirea imaginarului scrisului şi a cărţii. Din acest set de imagini, mentalitatea tradiţională a reţinut pe acelea care se referă la destinul omului ("Cartea Sorţii"), la reprezentările lumii de dincolo ("scrierea" păcatelor şi a faptelor bune. '•Cartea Vieţii" etc). Dumnezeu, Iisus Hristos, Maica Domnului. Adam. Arhanghelul Mihail. sfinţi importanţi - sunt imaginaţi în ipostaze care presupun prezenţa scrisului şi a cărţii, semnificaţiile fiind, după cum am văzut, diferite. In principal, distingem trei paliere importante ale imaginarului scrisului şi al. cărţii în mentalitatea tradiţională: credinţe predeterministe, semnificaţii cosmogonice şi cosmologice, precum şi dimensiunea predominant escatologică.

173 Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară, p. 183-184.

174 *Op.cit.,* p.521.

Fig. **1** - **Vămile văzduhului**
{apuci Simian Florea Marian, Bucureşti, 1892)

Fig. 2 - Balanţa Judecăţii
Detaliu din fresca Judecăţii de Apoi.
biserica mănăstirii Voroneţ.
(apuci I *'asile Drăguţ, Pictura murală din Moldova, planşa 188)*

Fig. 3 - **Vămile văzduhului,** detaliu din fresca
Judecăţii de Apoi pictată de meşterul A. Ponehalsk
(Biserica din leud-Deal. Maramureş [1782])

Fig. 4 - **Judecata individuală,**
lupta dintre îngeri şi diavoli pentru suflet.
Xilogravură germană de la mijlocul secolului al XV-lea
(apuci Roger Chartier)

#S:

Fig. 5 - **Judecata de Apoi** - icoană populară din Laz. datată 1887 *(apud Modica Braga,* ***Imagine şi cuvânt,*** *Sibiu, Ed. Transilvania, 1991, planşa 19)*

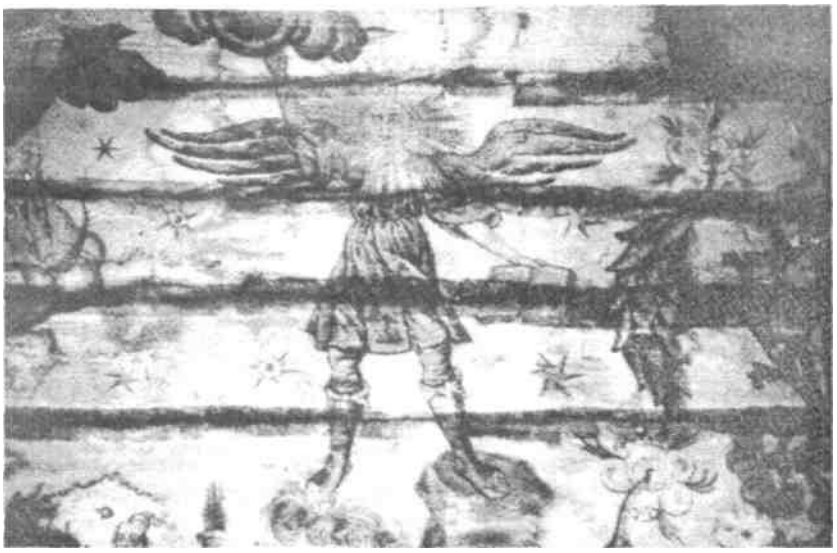


Fig. 6 - Soarele ţinând în mână o carte deschisă
Pictură din naosul bisericii din Şurdesti *{apud George Cristea,* ***In ţara bisericilor de lemn, p. 37)***

Fig. 7 - **Bunavestire** -Icoană populară din ţara Oltului. 1866 *(apud C. Irimie, M. Focşa, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1971)*

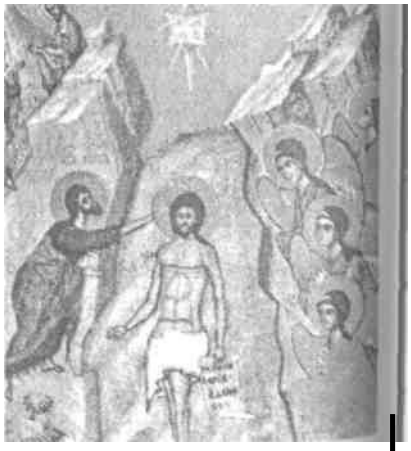


Fig. 8 - **Botezul Mântuitorului** Icoană din sec. XVIII (Moldova) *(apud Nicolae Canojan, ZapisulW Adam, p. 8)*

IV

SCRISUL, CARTEA ŞI COMUNITATEA TRADIŢIONALĂ

1. CARTEA ŞI SOLIDARITĂŢILE LOCALE

Motivaţiile, resorturile mentale care stau la baza căutării cărţii de către omul zilelor noastre sunt deosebite de cele care animau omul de acum două-trei secole. Dacă astăzi cartea se grefează pe nevoia de edificare intelectuală, pe *loisir* şi pe aspiraţiile profesionale ale cititorilor, în trecut ea răspundea unor alte nevoi. Aşa după cum remarca Emmanuel Le Roy Ladurie în monografia sa despre satul Montaillou, "cărţile pe valea superioară a râului Ariege, în anii 1300-1320 erau infinit mai puţin numeroase decât vor fi în zilele noastre. însă prestigiul şi impactul lor erau infinit mai mari! Una compensa pe cealaltă". Istoria cărţii este o istorie a accesului la carte a unor categorii sociale diverse. Circulaţia cărţii se fundamentează pe masa de cititori potenţiali, pe răspândirea ştiinţei de carte şi nu în ultimul rând pe nevoi practice ce se cereau satisfăcute prin apelul la carte. Or, în condiţiile "alfabetizării restrânse" care caracteriza spaţiul românesc până târziu spre a doua jumătate a secolului al XlX-lea, accesul direct la carte era limitat, iar practicile culturale bazate pe carte şi lectură răspândite doar într-un segment limitat al câmpului social. Nicolae Bocşan observa în studiul său asupra iluminismului că în Banatul sfârşitului de secol XVIII cartea depăşeşte cadrul bisericii, fiind achiziţionată de elita ţărănească: "Interesul mărit al comunităţii pentru carte este ilustrat şi de numărul relativ mare al celor care fac însemnări, până acum aparţinând doar preotului sau dascălului".~ Mai mult decât atât, datorită laicizării lente a culturii scrise, cartea însemna în primul rând carte religioasă, iar preoţii - ca oameni învăţaţi care aveau un acces privilegiat la textele sacre - custozii şi mediatorii lor. m timpul liturghiei, preotul săvârşea o lectură publică a Cărţii sfinte, în telul acesta cuvântul sacru fiind ascultat de credincioşi. Cărţile sunt Sfinte şi Dumnezeieşti" şi ele se păstrează în biserică, la loc de cinste, în [a]tar sau în strană, credincioşii se închină în faţa lor şi le ating cu P'oşenie. Cartea încă nu ajunsese să cucerească spaţiul privat al fiecăruia, [ea] este o componentă a spaţiului sacru, a spaţiului comunitar prin

1

2 Montaillou, sat occitan, voi. II, p. 72.
Contribuţii la istoria iluminismului românesc, p. 162.

excelenţă. Spre sfârşitul secolului al XlX-lea, atunci când Biblia cunoaşte ediţii de masă, ajungând şi în casa ţăranilor înstăriţi, alfabetizaţi, ea este privită cu acelaşi respect, fiind păstrată cu sfinţenie pe masa de sub icoane.

Până târziu, Biserica a fost principala instituţie care a atras, a ocrotit şi a transmis cartea. Nu lipsită de importanţă este, aşadar, cercetarea mo-dului în care bisericile comunităţilor rurale şi-au constituit acest fond de I carte, drumul cărţii de sub pana copiştilor sau teascurile tipografiilor spre 1 altar şi liturghie. Acest traseu al cărţii religioase în lumea rurală este susceptibil a dezvălui atitudini şi sensibilităţi, statutul cărţii într-o lume a culturii orale. Suportul documentar al investigaţiei noastre îl constituie 1 excepţionalul corpus al însemnărilor de pe cărţi, scrierea "celor mici", după expresia lui Nicolae Iorga: "însemnările cu caracter cultural rele-1 vează adesea o viaţă internă, morală, pe care n-am cunoaşte-o altfel, dând notă exactă a sufletului terii în deosebite vremuri şi în clase deosebite. Ele sunt dese mai ales la începutul veacului al XVIII-lea şi la un loc dau impresiunea generală a ideilor de care era stăpânită mintea mulţimilor şi sentimentelor care le agitau inimile"."

Aceste însemnări aşternute pe marginea filelor, pe spaţiile liminare. ne dezvăluie o mişcare de proporţii în cadrul satului românesc tradiţional, I mişcare care caută şi vine în întâmpinarea cărţii. Analiza cantitativă şi calitativă a circulaţiei cărţii vechi româneşti duce la concluzia că în cadrul comunităţii tradiţionale aceasta era căutată, aşteptată, râvnită, în pofida apartenenţei la cultura orală şi a analfabetismului celor care intră în contact cu ea. Ce motivaţii profunde aveau miile de ţărani, în imensă majoritate neştiutori de carte, notabilităţile satelor, preoţii, de a jindui după carte "ca cerbul de izvoarele apei reci" aşa cum se exprimau într-o însemnare, cumpărătorii dintr-un sat bănăţean ai unui Minei, pe la 1780?]

însemnările de pe cărţi ne redau atitudinea "lumii tăcute" faţă de carte, locul pe care aceasta îl ocupă în conştiinţa colectivă. Situat într-o lume a culturii orale tradiţionale, circuitul cărţii se va insera în caracterul comunitar al vieţii cotidiene, se va grefa pe valorile, normele şi simbolurile acceptate de aceasta. Dată fiind această realitate, ne vom întreba.

Istoria terii prin cei mici, în "Revista Istorică", an VII, 1921, nr. 1-3, p. 51.
Ion B. Mureşanu, Cartea veche bisericească din Banat, p. 175.
)

asemenea lui Lucien Febvre: "cartea, ce necesităţi a satisfăcut, ce obiective a atins, ce cauze a servit sau deservit ea?"'

Numeroasele însemnări marginale ne dezvăluie efortul extraordinar al comunităţilor româneşti - chiar şi din zonele cele mai izolate - de a achiziţiona cartea necesară bunei desfăşurări a cultului religios, pentru •'trebuinţa rugii",[6] "ca să nu rămâie în deşert cuvântul lui Dumnezeu nepropovăduit".[7] Cartea manuscrisă sau tipărită reprezintă rezultatul unei activităţi lucrative, este o marfă ca oricare alta şi are deci un preţ care în vremurile trecute nu era deloc accesibil. Intervine aici şi un raport între cerere şi ofertă: în condiţiile unei oferte limitate, preţul cărţi era foarte ridicat. De aici efortul material deosebit pe care comunităţile rurale trebuiau să-1 facă pentru a achiziţiona cartea bisericească.

Cumpărarea unei cărţi implica participarea materială a întregii comunităţi: însemnările precizează acest lucru prin formula "s-au cumpărat cu tot satul" şi, uneori, prin înscrierea numelor tuturor celor care au contribuit.[8] O însemnare din 1770 (Bichigi-Banat) pe o Evanghelie (Bucureşti, 1760) arată că a "plătit satul cu bani drepţi, să fie la biserică până va fi, să nu aibă nime a să ţine de ia. Şi s-au scris aciasta înaintea satului".[9] Caracterul de bun comunitar al cărţii este consemnat în filele cărţii, "de faţă cu tot satul" sau "de faţă cu bătrânii satului". Aceeaşi instituţie sătească protejează cartea împotriva înstrăinării ei: ea nu putea fi vândută sau zălogită fără "ştirea soborului"." Reţeaua solidarităţilor locale este activată pentru înzestrarea cu carte a bisericii. Participarea

5 Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, L'apparition du livre. Paris, Albin
6 Michel, 1958, p. 15.
Ion B. Mureşanu, Importanţa însemnărilor de pe tipăriturile bisericeşti
din secolul al XVIII-lea aflate în biblioteca Arhiepiscopiei Timişoarei şi
1 Caransebeşului, în "Mitropolia Banatului", 1978, nr. 1-3, p. 70.
însemnare din 1801, Bungard, Năsăud, Ion Bărdean, Circulaţia Cazaniei lui
varlaam, mitropolitul Moldovei, în ţinutul Bistriţei şi Nâsăudului, în
8 "Mitropolia Ardealului", 1985, nr. 5-6, p, 358.
9 Florian Dudaş, Vechi cărţi româneşti călătoare, p. 78.
10 'on B. Mureşanu, Cartea veche bisericească, p. 61-62.
iJoina Braicu, Victor Bunea, Cartea veche românească din secolele XVI-
i, XVII în colecţiile Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1980, p. 93.
Monica Tatuşescu, Tipărituri româneşti existente la Braşov (1593-1750),
BraŞov, 1980, p. 52.

materială a întregii comunităţi era o formă de manifestare a solidarităţii etnice şi confesionale a membrilor acesteia.

Strângerea banilor necesari achiziţionării căiţii putea avea loc cu ocazia sărbătorilor, prin intermediul sociabilităţilor locale, îndeosebi a cetelor de feciori plecate la colindat, în ajunul Crăciunului sau a Anului Nou: un Apostol (Blaj, 1767) a fost cumpărat în 1784: "pe banii feciorilor satului, pe care au corindat". Daniile de carte către biserică puteau veni atât din iniţiativa colectivă, cât şi din iniţiativa privată.

Donaţiile individuale nu puteau veni decât din partea unor oameni înstăriţi. Voievozii munteni şi moldoveni - ca reprezentanţi ai Divinităţii pe pământ, sunt cei care contribuie la înzestrarea cu cărţi şi odoare a bisericilor ortodoxe, îndeosebi a celor din Transilvania. Numeroase cărţi tipărite în perioada cantacuzină şi brâncovenească vor fi obiect de danie domnească. De exemplu, Şerban Cantacuzino dăruieşte o Evanghelie (Bucureşti, 1682) satului Tilişca din Transilvania: "Din mila lui Dumnezeu, Şerban vodă Cantacuzino au dat această Sfântă Evanghelie în sat la Tilişca bisericii care au făcut vlădica Sava, să fie de pomană, nice popă, nice sătean să nu o aibă a vinde sau alt nebun a o cumpăra sau a o da zălog". " Nu numai voievozii, ci şi marii boieri, înalţii ierarhi ai bisericii, au făcut danii de carte românească.

Urinând modelul aulic, la nivelul comunităţii săteşti au făcut danii preoţii (bisericilor unde slujeau), notabilităţile locale şi ţărani înstăriţi. Atâta timp cât cartea religioasă şi-a conservat prestigiul - până târziu în secolul al XlX-lea, aceasta a favorizat - aşa cum remarca Alexandru Duţu, forme tradiţionale de devoţiune, manifestări ale *culturii comune}**

Dania, deşi făcută din iniţiativă personală, trebuia adusă la cunoştinţa colectivităţii. Ea era un mijloc de expresie a statutului social, al prestigiului de care se bucură donatorul în cadrul comunităţii. Nu lipsit de importanţă este momentul ales pentru a face dania: de obicei în zile de sărbătoare, într-un cadru solemn, la hramul bisericii şi în faţa întregului sat, care ia ştiinţă despre acest fapt şi, uneori, reprezentanţi de seamă sunt

Florin Dudaş, *op.cit.,* p. 65, 80 şi 142.

Ioana Cristache-Panait, Aprecieri asupra circulaţiei în Transilvania a tipăriturii bucureştene din veacul al XVIII-Iea, în Valori bibliofile du* patrimoniul cultural-national. Râmnicu-Vâlcea, 1980, p. 158.

14 *h*

La circulation de l'imprime dans le Sud-Est europeen entre le XVIIIe *«H* XIXe siecle, în voi. Colportage et lecture populaire, p. 167.

scrişi ca martori pe filele cărţii, întărind astfel gestul donatorilor. O însemnare din 1776 pe o Evanghelie (Blaj, 1770) din Petea (Satu-Mare) precizează: "Această sfântă carte, sfânta Evanghelie, o cumpărat sătenii împreună pă seama bisericii în Petea când s-a prăznuit şi sfântul hram, este Sfântul Vasile cel Mare".[16] întreaga obşte se adună la hram, ceremonial alcătuit din mai multe secvenţe: după slujbă, în curtea bisericii, lângă cimitir, se înşiră o masă comună pentru pomenirea celor morţi. Vom vedea în cele ce urmează că gestul daniei de carte către biserică se înscrie în ansamblul reprezentărilor lumii de dincolo.

2. CARTEA-POMELNIC

Ctitorirea unei biserici, înzestrarea ei cu bunuri mobile (cărţi, ţesături, obiecte de cult, mobilier etc.) sau imobile (case, pământ) nu erau gesturi gratuite. Ctitorirea şi dania aveau un caracter pragmatic, reprezentau un contract cu divinitatea: "Formulele de danie, în care donatorii se referă la dorinţa lor de a-şi mântui sufletele în felul acesta, indicau această tranzacţie magică prin care Dumnezeu devenea îndatoratul donatorului şi era constrâns să-1 mântuie". Ctitorii beneficiază de privilegiul de a li se consemna numele în pisania de la intrarea în biserică (vezi Fig. 1), de a fi zugrăviţi în tablouri votive din pronaos, iar donatorii ulteriori care înzestrează biserica îşi însemnau numele pe obiectele donate şi erau trecuţi în pomelnicul bisericii.[18]

16 Doina Lupan, Cartea veche românească în Biblioteca Muzeului de Istorie din Sebeş, în "Apulum", 1981, XIX, p. 732.

17 Doru Radosav, Carte şi societate în nord-vestul Transilvaniei (secolele XVII-XIX),p. 221-220.

18 Jacques Le Goff, Civilizaţia occidentului medieval, p. 429; asupra caracterului contractual al darului către divinitate a se vedea Marcel Mauss, Eseu despre dar, Iaşi, Ed. Institutului European, 1993, p. 57-66.

Dreptul ctitoricesc, individual sau colectiv, de origine bizantină este studiat de Oheorghe Cronţ, Dreptul de ctitorie în Ţara Românească şi Moldova. Constituirea şi natura juridică a fundaţiilor în evul mediu, în "Studii şi Materiale de Istorie Medie", 1960, IV, p. 77-116; Valentin Al. Georgescu, JŞ'zanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolui al XVIII-lea, Bucureşti, Ed. Academiei, 1980, p. 154-180.

Evergetismul medieval avea o finalitate escatologică: prin ctitorirea de biserici şi mănăstiri, prin săvârşirea actelor de danie se putea obţine o iertare de păcate şi o situaţie mai bună pe cealaltă lume, prin rugăciunile expiatorii şi pomenirile bisericii. Ctitorii şi "dăniaşii" cer o contrapres-taţie: pomenirea lor în vederea mântuirii. Grija pentru ceea ce se va întâmpla cu sufletul pe lumea de dincolo era motivaţia profundă care stătea la baza acestor fapte bune, subsumate asigurării unei poziţii cât mai bune la "înfricoşatul judeţ". Aceste atitudini şi comportamente reprezintă o dominantă a mentalului colectiv medieval: aşteptarea morţii, a Judecăţii, a sfârşitului lumii.

Potrivit tradiţiei Bisericii Ortodoxe, după ieşirea din trup, sufletele se înfăţişează la Judecata particulară, însă atât recompensele cât şi pedepsele sunt provizorii, până la Judecata definitivă, la sfârşitul vremurilor, când sufletele se vor uni cu trupurile înviate, când drepţii vor fi definitiv despărţiţi de osândiţi. Biserica Ortodoxă nu admite existenţa unui de-al treilea loc, intermediar, sufletele aflându-se fie în Rai fie în Iad. în Iad se află atât sufletele osândite, pierdute pentru totdeauna prin păcatele lor mortale, cât şi sufletele care mai pot spera încă la Mântuire. Este vorba de sufletele "nedesăvârşite" care nu au avut timp să se căiască pe pământ, de aceea primesc o pedeapsă temporară, prin trimiterea lor în Iad, dar pot fi scăpate de osânda veşnică, la a doua venire, prin rugăciunile Bisericii şi a celor rămaşi în viaţă. In catolicism, apariţia credinţei în Purgatoriu a însemnat includerea în imaginarul creştin medieval a unui al treilea loc, între Rai şi Iad, unde merg cei cu păcate mai uşoare. Un element fundamental al credinţei în acest loc intermediar, este posibilitatea răscumpărării păcatelor sufletului după moarte, de către cei rămaşi în viaţă. Prin post, rugăciune, pomeni şi slujbe, rudele în viaţă pot să determine iertarea păcatelor sufletului aflat în Purgatoriu, şi trecerea lui, la Judecata universală, în rândul "drepţilor". în Rai."[0]

Acceptarea unirii cu Biserica Romei a unei părţi din românii transilvăneni a însemnat, pe plan dogmatic, recunoaşterea existenţei Purgatoriului. Numai prin influenţa greco-catolică putem explica o scenă din pictura bisericii din Ungureni - Ţara Lăpuşului, realizată în anul 1782 de

Pr. Dumitru Stăniloae, Starea sufletelor după judecata particulară '» învăţătura ortodoxă şi catolică, în "Ortodoxia", 1953, nr. 4, p. 575 Vezi Jacques Le Goff, Timpul în Purgatoriu (veacurile al III-Iea - al XlH" lea), în voi. Imaginarul medieval, p. 128-146.

zugravul Radu Munteanu. în tema "Judecăţii de Apoi" zugravul a înfăţişat un înger zburând, care ţine un suflet în braţe, având alături o inscripţie explicativă: "Acest suflet era în muncă iară având oameni buni în lume au făcut pomenire pentru dânsul şi slujbe iară Hristos au mânat îngerii şi l-au scos din muncă şi l-au dus în raiu'V Un alt meşter-zugrav reprezentativ pentru pictura de tradiţie post-bizantină din Maramureş, Ştefan Fiseşteanu (bisericile din Şurdeşti şi Plopiş), a fost şi copist, după cum atestă un manuscris aflat la Biblioteca Judeţeană din Baia-Mare: **Propovedania sau învăţătură den vechile scripturi,** scoasă şi tălmăcită spre **folosul creştinilor cu cazanii la morţi** foarte **de** folos (datat 1770). Un pasaj din acest manuscris este semnificativ pentru demersul nostru, deoarece, pe lângă credinţa că unele suflete pot fi smulse din ghearele diavolilor, identificăm şi motivul "scrierii" păcatelor şi ale faptelor bune de către mesagerii lumii celeste: "Iară îngerii acelor suflete merge în toate zilele pe la toate casele rodului acelor morţi din temniţa Iadului şi oarecine dă cât de puţină milostenie pentru sufletul morţilor săi. îngerii duc acea milostenie de aici acolo la temniţa morţilor şi o pun în cumpănă şi cât cântăreşte rad din catastivul păcatelor şi dacă îi rade toate păcatele lui merge îngerul şi zice: bucură-te suflete că ai avut oameni buni şi milostivi şi înduraţi de au dat milostenie multă pentru tine de te-au plătit de aicea şi ţi-au ras păcatele din catastfv'V

Biserica răsăriteană vede posibilă intervenţia oamenilor pentru uşurarea stării sufletelor, această lucrare făcându-se prin rugăciunile celor vii şi pomenirea la Sfânta Liturghie sau prin fapte de milostenie"'[1] în Biserica Ortodoxă un loc important este rezervat cultului morţilor: numeroase rugăciuni pentru sufletele celor morţi, parastase, pomeniri, pomelnice. Cea mai importantă slujbă de mijlocire pentru morţi este Sfânta Liturghie, unde pomenirea se face individual sau colectiv.

Pomenirea morţilor este o adevărată instituţie a vieţii spirituale ţărăneşti, o preocupare constantă a satului, manifestată atât în obiceiuri fixate Pnn canoane ecleziastice, dar mai ales în ceremonialuri tradiţionale. Pe

Ecaterina Chincheza-Buculei, Câteva date noi despre meşterii bisericilor de lemn din Maramureş, **secolul al XVUI-lea** (Ţara Lăpuşului), în "Studii
22 Şi Cercetări de Istoria Artei", seria Artă plastică, 1980, tom 27, p. 30.
2, *Ibidem,* p. 30.
^r- prof. dr. Nicolae D. Necula, Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică,
Ga|aţi, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 1996, p. 274-281, 289-291.

lângă îndatoririle care ţin de momentul "marii treceri", de integrarea sufletului defunctului în lumea de dincolo, sărbătorilor de peste an li se ataşează şi funcţia de menţinere a legăturilor cu cei trecuţi în lumea de dincolo, cu strămoşii. Cadrul mental al omului tradiţional era acela al unei lumi înţelese ca o participare a vizibilului şi a invizibilului De aceea, "'neamul" era alcătuit din două componente inseparabile: cei vii şi cei morţi, legătura dintre aceştia nefiind niciodată întreruptă." Omul societăţii tradiţionale menţinea în permanenţă legăturile cu strămoşii, faţă de care avea o mulţime de îndatoriri de îndeplinit. Nerespectarea acestor îndatoriri, uitarea morţilor, putea atrage răzbunarea defuncţilor, cu efecte malefice asupra vieţii oamenilor şi bunului mers al gospoiăriei: "Când după mort nu se fac praznicele cerute, ai pagubă în casă şi la gos-podărie"." Lumea morţilor se prezenta ca un reflex mai mult sau mai puţin direct al lumii terestre. Morţii îşi continuau existenţa şi nevoile lor erau identice cu cele ale viilor. Cei rămaşi în viaţă trebuiau să le asigure "traiul" pe lumea cealaltă. Anumite gesturi săvârşite în lumea terestră trebuiau să aibă un corespondent în lumea de dincolo. Gesturile de milostenie, pomenile, reprezentau mijloacele concrete de "translare" a unor obiecte sau alimente pe lumea cealaltă: "orice se dă de pomană nu se pierde, ci se capătă pe cealaltă lume îndărăt"."[1] Din punct de vedere semantic, sensul iniţial al expresiei "a da de pomană" însemna "a da de pomenire", însă prin metonimie el a ajuns să desemneze obiectele şi alimentele care fac subiectul acestui gest." Pomana şi pomenirea fac parte din aceeaşi unitate semantică. Prin pomană se asigură sufletelor cele necesare pe lumea cealaltă, iar pomenirea numelor lor este o condiţie esenţială pentru ca pomana să ajungă la cine trebuie: "Când dai de pomană, să nu zici «de sufletul morţilor», căci atunci toţi *[morţii,* n.n.| se uită şi nici unul lucrul acela nu-1 are, dar să numeşti pe nume cui dai. Tot să ieai câte o leacă şi să zaci: «Asta e pentru sufletul lui Ion. asta e de al Anei»

Vezi Mihai Pop, **Mitul marii treceri,** în "Folclor literar"'. Timişoara, voi. II. 1968.

Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit,* p. 372.

Ibiclem, p. 369.

Vezi Ofelia Văduva, **Terminologia darului,** în "Anuarul Institutului tic Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", 1996, VII, p. 49-50.

Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit,* p. 374.

Grija pentru pomenire se manifesta încă din timpul vieţii: prin testament (oral sau scris) era stabilită "partea sufletului" sau "comândul" - acea parte din avere destinată preotului sau unei rude apropiate, în vederea acoperirii cheltuielilor care urmau să se facă pentru purtarea grijilor sufleteşti.[29] Diata era redactată de obicei, de către preot, în prezenţa martorilor. Mitropolitul Antim Ivireanul, în **Capete de poruncă pentru toată ceata bisericii** (Târgovişte, 1714) pune la dispoziţia preoţilor un "izvod" - formularistică necesară întocmirii testamentelor, precum şi dispoziţia ca aceştia să determine testatorul să "osăbească toată cheltuiala ce va să se facă la îngropare şi la pomenile cele obicinuite până la plinirea unui an".'

Sufletul nu trebuia să fie lăsat să sufere de foame şi sete pe lumea de dincolo. De aici nenumăratele ofrande alimentare, dar mai ales oferirea de apă drept pomană pentru sufletul morţilor. Aproape peste tot în satele româneşti se aşezau ulcele cu apă în faţa porţilor, pentru ca drumeţii să-şi poată potoli setea.'[1] Uneori, pe doniţa sau pe ulciorul cu apă se scria numele celui mort, pentru ca trecătorul însetat să-i pomenească numele. Preotul I. Ionescu îşi aduce aminte că în vara anului 1943, trecând prin satul Criş din Munţii Apuseni, a văzut "la marginea drumului satului, cum pe tulpina unui cireş rotat şi încărcat de cireşe coapte era agăţată o doniţă cu apă de izvor proaspătă şi deasupra ei era bătută în cuie o tăbliţă de scândură de brad pe care era scris cu creion chimic vizibil invitaţia de a servi cireşe şi rugămintea: pomeniţi pe părinţii noştri Ion şi Fluria"." Părintele Dumitru Stăniloae semnala: "în alte părţi credicioşii pun la o răscruce de drum, câte un butoi de vin, ca să bea câte un pahar trecătorii obosiţi ca să prindă putere, rugându-se la Dumnezeu pentru iertarea păcatelor celor înscrişi pe un stâlp în acel loc".'[1][1]

Grija de avea apă pe lumea cealaltă şi de a fi pomenit după moarte, ca [0] cale de mântuire, se regăseşte în efortul membrilor comunităţii tra-

Artur Gorovei, Partea sufletului. Un vechiu obiceiu juridic al poporului [30] românesc, în "Şezătoarea", voi. XXXIV, 1925. în Opere, p. 390.

[32] [e°]dor Burada, **Datinile poporului** român **la** înmormântare, laşi, 1882, p. 50.

"• I. Ionescu, Refrigerium în mitologia românească, în "Glasul Bisericii", [19]88, nr. 6, p. 158; vezi şi Mircea Eliade, Locum refrigerii, în Insula lui [33] Euthanasius, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993, p. 77-82.

[eine] creştine în **folclorul românesc,** în "Revista de Etnografie şi Folclor", [199]2,nr.3,p.233.

diţionale de a ctitori fântâni.[34] Ţăranii aveau credinţa că, după cum nu se pot lipsi de apă pe lumea aceasta, tot aşa şi sufletul lor are nevoie de apă pe lumea cealaltă: "A ocroti izvoarele, a face puţuri şi cişmele, a da apă de pomană înseamnă a avea izvor de apă pe lumea cealaltă (...). Săteanul oltean spune cu toată evlavia, după ce a băut apă dintr-un izvor limpede şi rece: «Bogdaproste. Să fie de sufletul celui care 1-a făcut». O caracteristică a puţurilor olteneşti este că pe lângă fiecare se vede ori o cruce, ori o troiţă care cuprinde sub acoperişul ei chiar puţul. Pentru pomenire, j pe mai toate cişmelele de la sate se văd înşirate numele celor ce au contribuit la facerea lor"." Fântânile erau ridicate de urmaşi, la 40 de zile, 6 luni sau un an de la moarte, fiind sfinţite de preot.

Uneori, se asociau mai multe familii. Numele celor ce au ridicat fân tâna era scris pe soclul acesteia, dar cel mai adesea pe crucea sau troiţa alăturată. Troiţe de lemn sau din piatră cu numele celor ce au contribuit la ridicarea lor erau aşezate şi la răspântii sau la hotarul satelor. Ele erau folosite ca locuri de închinare, dar aveau şi o funcţie apotropaică, protejând acele locuri considerate a fi malefice, bântuite de duhuri necurate.

Un ecou al acestui complex sistem de gesturi, atitudini şi credinţe privind "pomenirea numelui" îl regăsim şi în lirica funebră, într-uni "cântec al zorilor" cules de Constantin Brăiloiu în Tismana-Gorj (1933):

"Scoală, Ioane, scoală,
Că multu-i d-asară, De
când ai înşietat Gura cu
tăcerea, Ochii cu
vederea. Scoală, Ioane,
scoală, Scoală de mi-ţ
roagă Iar de soţul tău,
Namile să-z 'scrie In
dunga postăvii, Nume ţ-
o vedea Şi turtă ţ-o da;

34 "Dacă faci o fântână atunci până la al nouălea neam ai pomană" - credinţă din Bucovina, ElenaNiculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 890.
Charles Laugier, Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei, Craiova, 1925, p. 47; vezi şi Simion Florea Marian, *op.cit.,* p. 256; T. Burada. *op.cm* p. 51; Petre V. Ştefanucă, Punţi, poduri şi fântâni, în voi. Folclor şi tradiţ" populare, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1991, voi. II, p. 286-300. 14

Scoală, Ioane, scoală,
Scoală de mi te roagă
De copiii tăi
Numile să-z' scrie,
In urechea vedrii,
Numele ţ-o vedia
Şi apă ţ-o da;
Scoală, Ioane, scoală,
Scoală, mi te roagă,
De copiii tăi,
Numele să-ţi scrie
In bucium de vie,
Numele ţ-o vedea
Şi strugur ţ-o da."'

Numele strămoşilor erau păstrate cu sfinţenie în memoria urmaşilor, însă pomenirea lor de către preot implica existenţa unui suport material, în lumea satului tradiţional, pomelnicele confecţionate din lemn erau făcute în ajunul şi în timpul marilor sărbători creştine: "o scândură subţire pe care se zugrăveşte pe de o parte numele viilor, iar pe cealaltă numele morţilor. Cu ele se duc, în unele sate din Suceava, femeile la biserică, în întâia sâmbătă din postul cel mare, la Sânt Toader, şi-1 lasă acolo pân la Joi-mari, ca să-1 pomenească preotul. De fiecare pomelnic se plăteşte un leu. Unele pomelnice prea frumos zugrăvite au rămas în biserică din timpuri destul de vechi".' In Oltenia, femeile se duc la biserică în fiecare sâmbătă din Postul Mare (Păresimile) cu colaci, colivă şi pomelnic: "preotul citeşte nesfârşite pomelnice de vii şi morţi, a căror pomenire e urmărită cu interes de bătrânele ce poartă păresimile, care nu rareori mai amintesc popii câte o Mărie sau Luxiţă, pe care în graba de a sfârşi cu pomelnicul a sărit-o poate fără să vrea căci pomelnicele de morţi nu rar cuprind şi dintr-a 5-a generaţie".' Pomelnicele (sau litiarii, proscomi-dalnice) mănăstirilor şi bisericilor bogate erau scrise pe panouri de lemn Pictate şi sculptate (tripticuri), fie erau legate în adevărate cărţi, cu desene

36

37 Mariana Kahane, Lucila Georgescu-Stănculescu, Cântecul zorilor, p. 584.
Tudor Pamfile, Industria casnică la români. Trecutul şi starea ei de astăzi.

38 Contribuţiuni de artă şi tehnică populară, Bucureşti, 1910, p. 152.
Charles Laugier, Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei, p. 61.

şi miniaturi. Alte pomelnice erau scrise direct pe peretele de la stânga proscomidiarului, pentru a sta la îndemână preotului liturghisitor.

Trebuie să facem distincţie între pomelnicele destinate pomenirii perpetue de către biserică (numele ctitorilor, donatorilor) şi pomelnicele pe care preotul le primeşte la Sfânta Liturghie. Ele se scriu pe hârtie: în dreapta numele viilor, în stânga ale morţilor. Descriind gesturile pe care le săvârşeşte un credincios ortodox, Mitropolitul Antonie Plămădeală notează: "Dacă vrea să dea la altar un pomelnic cu numele morţilor şi al viilor, fie că vine cu el scris de acasă, fie că îl scrie pe masa epitropului. Merge apoi la uşa diaconească din stânga, cu hârtia şi o lumânare aprinsă. Preotul va ieşi şi îi va lua pomelnicul şi lumânarea. Numele vor fi pomenite toate la proscomidie şi uneori la liturghie, în taină". '

Uneori aceste pomelnice scrise pe hârtie sunt lăsate lângă Evanghelie sau lângă icoane: "Se consideră că pomelnicul «se roagă» prin faptul că este scris şi atunci este lăsat lângă icoană sau în spaţiul dintre acoperământul de metal şi pictura propriu-zisă, pentru a fi în imediata vecinătate a obiectului sfânt, care ar absorbi, astfel, dorinţele credincioşilor exprimate pe hârtia scrisă".[41] O practică încă vie în lumea satului românesc, care se înscrie în aceeaşi dorinţă a omului de a se apropia de sacru, este obiceiul femeilor de a dărui bisericii ştergare brodate, conţinând numele donatoarei, ştergare care se pun pe masa unde este aşezată Evanghelia sau deasupra icoanelor.[42]

Nu putem să nu amintim aici şi obişnuita practică a acatistelor: foi de hârtie pe care credincioşii trec numele care doresc să fie pomenite în cadrul slujbelor acatistelor (pentru cinstirea Sfintei Treimi, a Maicii

în Occidentul creştin, existau Libri Memoriales, care serveau comemorării binefăcătorilor bisericii; Jacques Le Goff, Histoire et memoire, Paris, Gallimard, 1988, p. 136; despre obituarii şi dipticuri există referinţe la Philippe Aries, Omul în faţa morţii, voi. I, p. 202-206; Jacques Le Goff, Naşterea purgatoriului, voi. II, p. 245-248; asupra pomelnicelor elitelor în Evul Mediu românesc, vezi Nicolae Iorga, Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică, Bucureşti, Ed. Minerva, 1977, p. 50-51; H.H. Stahl, Studii de sociologie istorică, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1972, p. 172. Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă, Ed. Pronostic. 1995. p. 99. Zamfira Mihail, Protecţia religioasă a habitatului în satul românesc. în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1994, nr. 5-6, p. 490. Vezi Paul H. Stahl, Les tissus mediateurs. Exemples sud-est europeens, în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1993, nr. 3-4, p. 293.

Domnului şi **a** sfinţilor), precum şi unele cereri (sau mulţumiri) adresate Divinităţii. în zilele noastre, orice circumstanţă a vieţii poate fi obiectul unui acatist: boală, necaz, dar şi cereri mai puţin creştineşti, succes la examene, câştigarea proceselor, bani, funcţii, pedepsirea duşmanilor etc.[41]

în satul românesc tradiţional, aceste acatiste erau scrise, la cerere, de dascălii de la biserică sau de ţărani care ştiau carte. Ştefania Cristescu-Golopenţia în decursul campaniei monografice de la Drăguş, găsise o bătrână, care "«de la bătaie *[războiu,* n.n.] încoace dă zile de leturghie la fomei»; vin femeile la ea şi ea le scrie pe o foaie de hârtie leturghia (pentru noroc la vite, păsări etc). Femeile îi lasă bani şi ouă. Ea duce leturghiile la biserică. Banii îi dă popii şi ouăle preotesei (...). Darul cel mai bun pe care i-1 poţi face sunt câteva coli de hârtie de scris: îi trebuie pentru a scrie leturghiile femeilor din sat".

Morţii nu îşi pot duce "viaţa de dincolo", decât dacă viii îşi amintesc de ei, dacă îi pomenesc. Uitarea morţilor este echivalentă - în mentalitatea tradiţională - cu o a doua moarte. Pentru a scăpa de angoasa non-existenţei, a dizolvării în nefiinţă, omul tradiţional recurge la numeroase practici şi gesturi care au ca scop înscrierea numelui în memoria colectivă, prin intermediul unor suporturi materiale, urme ale prezenţei lor pe pământ: inscripţii pe cruci funerare, troiţe, fântâni, pomelnicul, însemnările de pe cărţi. O bună ilustrare a acestei mentalităţi o găsim la autorul anonim al unor **Stihuri făcute în versuri poeticeşti pentru viaţa ticălosului om întru această lume plină de deşertăciuni,** la începutul unui pomelnic sub formă de carte, din anul 1805, aflat la biserica Sf. Gheorghe din Suceava:

"Toate deşertăciuni sunt Câte
se văd pe pământ. Că cinste,
slavă şi bogăţie, Neamul mare
şi boieriia, Cu sine să le ducă
nu poate, Ce rămân în lume
toate. Şi ce folos de aceste iaste
Viind moartea fără veste.

[43]
"r- prof. Nicolae D. Necula, **Cum trebuie scrise şi citite acatistele** în cadrul *м* **cultului divin public ortodox,** în "Vestitorul Ortodoxiei". 1993, nr. 88, p. 7.
Drăguş, un sat din Tara Oltului. Credinţe şi **rituri magice.** Bucureşti, i[9]44, p. 112.

La carele îşi lasă în lume Scris
al său fericit nume Spre veşnică
pomenire. Şi cel ce aceste le
face Că bogăţie în ceas de
moarte Să folosească nu
poate." '

în aceste meditaţii asupra destinului omenesc, recunoaştem ecouri ale motivului *fortuna labilis* - apropierea implacabilă a morţii, care nu ţine seama de bogăţie sau rang social. însă cel care se îngrijeşte încă din timpul vieţii de existenţa postumă a sufletului şi îşi lasă numele scris "în lume" - dobândeşte "veşnică pomenire", singura "bogăţie" care poate fi luată pe lumea de dincolo.

într-un miscelaneu de literatură monahală (1792), în predoslovia la **Cuvânt pentru mărturisirea Domnului** nostru lisus Hristos, împotriva **jidovilor celor orbiţi şi rătăciţi,** călugărul Nicolae de la mănăstirea Cernica motivează astfel străduinţa sa: "Fiindcă am văzut pre unii carii fac fântâni, iară pentru alţii, după moartea lor fac rudeniile lor; dar eu. fiindcă m-am născut al doilea când eram de treizeci şi opt de ani, pentru aceasta eu rudenii nu am ca să facă vreo pomenire după sfârşitul mieu am socotit dar şi am făcut această cărticică mică, numai trei cuvinte ca să fie pomenire după sfârşitul mieu".[46]

Am făcut această lungă referire la formele de solidaritate între vii şi morţi, pe de o parte pentru a înfăţişa o activitate scripturală (întocmirea pomelnicelor, inscripţiile de pe fântâni etc), iar pe de altă parte pentru a încadra cartea în contextul practicilor pioase din comunitatea tradiţională românească. în această ipostază, cartea-pomelnic este o formă de mediere între un timp terestru şi un timp escatologic. Odată consemnate în pomelnic, pe filele cărţii sau pe alte obiecte ce intră în patrimoniul bisericii, numele donatorilor beneficiază de perenitatea scrisului, având asigurată posteritatea şi permanenţa în memoria colectivă. Orice persoană care săvârşea gestul donării unei cărţi bisericii săteşti era demnă de admiraţie, iar faptul consemnat pe filele cărţii. Un dascăl bănăţean remarca astfel fapta donatorilor unui **Minei** tipărit la Râmnic: "dăprinşi fiind întru ostenelele lor celor obşcii folositoare pentru carii şi noi viitorii neamuri şi

Pr. prof. Ioan Zugravu, Două pomelnice ale bisericii Sf.Gheorghe din Suceava, în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1960, nr. 1-2, p. 41. Ms. **rom.** nr. **3171,** BAR, f. 1-2 v.

!

următorii ai lor să încredinţăm numele lor pomenindu-i pre dânşii pentru
47
fericirea lor şi folosul nostru". Donarea unei căiţi bisericii este echivalentă cu un act de ctitorie, aşa cum se arată într-o interesantă însemnare din 1784 pe un **Octoih** (Bucureşti, 1720). Preotul din Glod-Alba arată: "eu ce mi-au spus aceşti numiţi ctitori acestei cărţi am scris". ' O familie din Fereşti-Maramureş donează în anul 1755 o Psaltire (1629): "să le fie pomană până în al şeptielea rod. Domnul Sfânt să le facă parte şi dumilor sale în rai, unde toţi sfinţii se odihnesc".

Numele strămoşilor, ale celor care au făcut dania şi au trecut pe cealaltă lume, vor fi pomenite de către preoţii care vor sluji pe aceste cărţi, rugăciunile lor aducându-le uşurare şi iertare de păcate. Cartea devine un loc privilegiat pentru consemnarea numelor şi obiect predilect al daniei. Această postură reiese cu claritate din următoarea însemnare din 1768 pe o **Evanghelie** (Blaj, 1765) aflată în biserica din Negreşti - Oaş: "Această Sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu Todora cu 11 forinţi pintru sufletul său şi al părinţilor ei. Scrisu-s-au acest *pomelnic* [s.n.] în Negreşti supt stăpânirea înălţatei creesei noastre Măria Tereza'V Sau, după cum se specifică în alte însemnări, cartea este donată "pentru sufletul lor pomelnic să fie" (însemnare din 1729 pe un **Molit-velnic,** Cămârzana - Ţara Oaşului)[31] sau "să slujească preoţii pe dânsa şi să aibă pomelnic" (însemnare din 1786 pe un **Liturghiei-,** Blaj. 1786. localitatea Pomi de lângă Satu-Mare)[52].

Motivaţia principală a daniilor de carte bisericească era această dorinţă de pomenire după moarte, sintagmele "Lca să fie pomană", "pentru pomenire", "pentru iertare de păcate" figurând în majoritatea însemnărilor. De exemplu, o însemnare din 1701 pe o **Cazanie** a mitropolitului Varlaam: "Această sfântă carte, anume Paucenie o au cumpărat Negru Filip din Agriju, de la monahul Nistor din Arad, să fie în sat pomană pre

48 Florin Dudaş, *op.cit.,p.* 88.

D- Lupan, L. Haţieganu, Carte veche românească în biblioteca Muzeului
49 de Istorie **din Alba Iulia,** în "Apulum", 1974, XII, p. 382.

5ii l°n Bârlea, însemnări din bisericile Maramureşului, p. 103. „

'-toru Radosav, *op.cit., p.* 144.

Uariu Pop, **Mărturii** strămoşeşti. Note paleografiee pe margini de cărţi 82
bisericeşti sătmărene, Satu Mare. 1938, p. 34.

Ibidem, p. 72.

viţă, pre sămânţa moşilor, strămoşilor, nepoţilor, strănepoţilor"."" Pe o **Evanghelie** (Blaj, 1776) din Budeşti-Maramureş se spune că s-a cumpărat această carte ca să fie pomeniţi "cei morţi, moşi, strămoşi şi moşe. Strămoşe până la al şaptelea neam"."[4] Tot în Maramureş, pe un Apostol (Blaj, 1802) aflat în biserica din Bârsana, există o însemnare în versuri a unui donator:

"Bine-i omul cu soţie,
Apostol cu vanghelie, Al
meu dar adevărat Că
treizeci de zloţi am dat, Ca
să-mi fie pomenire Intr-a
vieţei zile, După moarte
bucurie, Sufletului
spăsănie"'

Capitalul simbolic al Cărţii sfinte dăruite bisericii este ilustrat şi dej caracterul de ofrandă al gestului. Cartea mediază între cele două nivele ontologice, cotidianul şi transcedentul, actul donării ei având efect pe lumea cealaltă, aşa cum reiese dintr-o însemnare din 1701 de pe un **Liturghier** slavon (1691): "Această sfântă carte anume Liturghier au cumpărat Costa Simion cu soţul său Todora să-i ierte Hristos Domnul. \ Visterie în ceriu, că aşe e făgăduit că cel ce va cheltui în numele lui cu 100 de cărţi, va afla aşijderea şi dumnia lui, Costa Simion ce a cheltuit pre această carte să fie pomană în veci. Şi-a dat 50 florinţi pe ia, ca să fie pomană, să fie mărturie înaintea dreptului judeţ."' A avea numele înscris pe cărţile bisericeşti reprezenta un privilegiu rezervat numai celor ce făceau danii, nu şi al cititorilor ocazionali care aveau tendinţa de a-şi nota şi ei numele pe filele cărţii: "Mai mult în cărţile bisăricii să subscrie numele, numai ceia ce le dau de pomană sfintei bisărici, aceia să subscrie numele lor pentru pomenire, dară noi cetitorii nu!", notează dascălul Alexie Popovici din Bucoveţ-Banat, pe la 1793." Similar, în pomelnice puteau fi trecuţi doar cei ce au contribuit la ajutorarea bisericii:

Florian Dudaş, **Cazania lui Varlaam în Transilvania,** Cluj-Napoca, 1983, p-188.

54

Pr. Ion Bârlea, *op.cit.,* p. 56. [55]

lbidem, p. 22-23.

56

Dariu Pop, *op.cit.,* p. 22. Ion B. Mureşanu, *op.cit.,* p. 146. 120

pomelnicul bisericii din Costeşti (Argeş) început în anul 1701 conţine ameninţări cu pedepse severe pentru cei ce ar îndrăzni să uzurpe dreptul la pomenire: "Iară de se va afla vreunul a îndrăzni a scrie vreun nume fără de ştirea năstavnicului, unul ca acela, de va fi preot sau diacon, să i se ia darul ; iar de va fi mirean să se afurisească şi pârâş să aibă pre sfântul Nicolae la straşnicul judeţ"."

Semnificativă pentru mentalitatea satului românesc din secolul al XVIII-lea ni se pare următoarea însemnare din 1752 pe un **Penticostar** (Râmnic, 1742), făcută de preotul din Budeşti-Maramureş: este vorba de soţii Bud Mihoc şi Gafie, care, "fiiind oameni bătrâni, ca de 70 de ani, au mai bine, au fost un omor de ciumă, când au fost anul 1742 şi avea 5 feciori şi o fată măritată (...) şi ciuma i-a luat pe toţi şi au murit şi au rămas numai bătrânii amândoi singuri, fără de ficiori. Ce s-ar face ei? Zice: - Rău s-a mai mâniat Dumnezeu pre noi! Iară acei aşa îndrăgiră besereca, cum auziră clopotul, ei numai ce sosiră la beserecă amândoi, sară la vecernie, dimineaţa la utrenie, şi la sfânta liturghie. Deci eu, popa Ionăşel, fiind părinte şi păstor turmei lui Hristos pe acea vreme, şi văzându-le bunătăţile lor, le-am zis: -Nu vă obiduirăţi dragii mei, pentru ce v-au luat Dumnezeu coconii, că Dumnezeu a vrut aşe. Deci eu, fiindu-le duhovnicu, popa Ionăşel, i-am îndemnat şi am zis: - Iată, dacă vă pare rău, dară i-amu iuta vede-vă feciorii voştri aicie pre pământ, adecă ne cumpără cartea cea minunată, care începe din ziua de Paşti, până la Dumineca Mare ţine rânduiala ei. Deci Mihoc şi cu Gafie au zis: - Noi dragul nostru părinte, cum ne-ai dzis aşa om face".' Transpare aici teama omului tradiţional de a rămâne fără urmaşi, care să îndeplinească îndatoririle care se cuvin pentru sufletul său. Cei doi bătrâni, rămaşi singuri pe 'wne după moartea copiilor lor, răpuşi de ciumă, nu mai au cine să-i Pomenească. Scriindu-şi numele pe **Penticostarul** dăruit bisericii, îşi [as]igură pomenirea perpetuă de către slujitorii acesteia. Reproducând această însemnare, Nicolae Iorga remarca frumuseţea graiului maramureşean: "Uneori, rostirea îmbrăca veşmântul unei povestiri, care nu o dată [are] o frumuseţe deosebită. Iată pe ce ton de idilă biblică ne spune Povestea lui Mihoc şi Gafiei".[60]

^abriel Ştrempel, Catalogul manuscriselor româneşti, Bucureşti, Ed. Aca-s, [d]emiei, 1967, voi. IV, p. 357. 6_0 [Pr]- Ion Bârlea, *op.cit,* p. 63. [s]toria **terii prin** cei **mici, p. 61.**

Dania de carte poate avea şi alte resorturi mentale. Prin aceasta oamenii încercau să se reconcilieze cu Divinitatea, să obţină iertarea de păcate atât pe lumea aceasta ca şi pe lumea cealaltă. împăcarea între oameni putea fi întărită de gestul donării unei cărţi bisericii, ca semn al iertării unor păcate grave, cum ar fi omuciderea. Vărsarea de sânge era un păcat de moarte, pentru care făptuitorul avea să dea seama pe lumea cealaltă, însă iertarea lui de către semeni şi rugăciunile bisericii puteau să-i uşureze sufletul. Pe un Evangheliar (Braşov, 1561), o însemnare din a doua jumătate a secolului al XVH-lea arată: "'Această svântă Ivanghelie o au cumpărat cu 15 florini pentru sufletul lui Crăciun fiind fecior lui Săucan şi mă-sa Pătca, ce l-au omorât în Sălagiu în Lazuri fără vină şi au făcut pace să cumpere o Ivanghelie şi să-1 pomenească la toate slujbele". ' Un Chiririacodromion (1699) era cumpărat de Irimie Groza, din Cărpiniş-Munţii Apuseni, "pentru greşala ce-au ucis pre Filimon Mihai şi au făcut pace cu feciorul lui Filimon Mihai şi cu tot neamul lui dimpreună înaintea satului şi înaintea spânilor". [2] Ceremonia daniei, ca şi a împăcării era deci colectivă, "înaintea satului" şi a conducătorilor acestuia.

De multe ori, vărsarea de sânge era făcută involuntar, "cu prilej de puşcă" " sau: "au tăietu pă Solea Todoru într-un picioru cu săcurea şi Solea Todoru au muritu într-aceia zi din tăietura aceia".[64] în lumea satului românesc tradiţional, moartea năpraznică era considerată "necurată" iar despre sufletele celor ce mureau de moarte violentă se credea că nu au odihnă şi se transformă în strigoi. Pentru "dezlegarea" sufletului de lumea pământească, se făceau rugăciuni şi danii: un Triod (Bucureşti, 1747) este dăruit în anul 1767 de Marinca Toma din Budeşti-Maramureş pentru odihna sufletului fiului ei, mort înecat: "au avut un fecior, anume Ion şi în anul 1747, în luna lui feurarie de unsprezece zile, au fost fecior ca de 20 de ani; şi fiind puhoi mare, adecă apă, s-au înecat feciorul în Onţa. şi nefiind spovedit şi cuminecat; iară noi, preuţii satului, am iertat şi l-am provodit, şi i-am cetit dezlegare şi am iertat toate, ca să se cumpere cartea

Florian Dudaş, Cartea veche românească în Bihor (sec.XVI-XVH), Oradea» 1977, p. 12.

Eugen Pavel, Cărţi cu însemnări manuscrise. în "Sargeţia. Acta Musei Devensis", Deva, 1977, XIII, p. 583.

Elena Dima, Gheorghe Buluţâ, Simona Ceauşu, Cartea românească vecli« în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului, Bucureşti. 1985, p. 65-1

64 *lbidem,p.82* 122

aceasta, anume, Triod".[65] în satul Leşu - Năsăud, Gălan Vaşji$_{e}$ dă o carte la biserică pentru un fecior "ce au trecut nespovedit şi neprivegheat" (însemnare din anul 1768). în mentalitatea tradiţională, de "moarte rea" mor cei care nu mai apucă să se spovedească, împărtăşească şi f$_{ar}$ă lumânare. După modelul medieval al "morţii bune", P^{r}Unirea Sfintei Taine pe patul de moarte este o cale spre mântuire.

Moartea unui copil nebotezat era, de asemenea, consiQ|$_{erat}$ă "necurată", sufletul copilului putându-se transforma în moroi- Pent$_{ru}$ păcatul de a nu fi botezat la timp un copil, soţii Anuţă şi Marine^ loncea din Budeşti-Maramureş, contribuie cu bani pentru cumpă$^{rai'ea}$ Unei Cazanii (Iaşi, 1643) în anul 1747: "Prin greşala loru. ce Ie-a murit un coconii nesocotit". O Evanghelie (Lvov, 1690) este cumpărată <j$_{e}$ ma$_{j}$ mu|ţj săteni din Valea Seacă (Ţara Oaşului) "pentru păcatele tutur-$_{or}$ acelora ce s-au scris şi altora până în a 14 seminţie, ce au pierit de toc, $_{au}$ de sabie, au de spânzurătoare, au fiară, au de apă, au în cărare, au în dj$_{a}$|$_{t}$ tuturor să se facă pomană de preuţii ce or sluji în sfânta biserică din Va|$_{ea}$ Seacă".[6x]

Cumpărată cu atâta greutate prin efortul întregii comunit^ $_{car}$t$_{e}$a era considerată una din cele mai importante averi mobile al$_{e}$ satului. Ea reprezenta o valoare lichidă, mai puţin atinsă de depre^{ciere} Ca alte bunuri mobile. Numeroase însemnări atestă practica zălogirii cărţii bisericeşti de către comunităţile strâmtorate de nevoi materiale. Cărţile er$_{au}$ amanetate unor terţe persoane sau altor sate, pentru bani sau produse. în cazul neachitării sumelor datorate se pierdea dreptul de proprietate asupra cărţii. Deseori, cartea devenea obiect de dispută, jude^{c}â^{na}u-se pentru ea satele între ele sau satul cu preotul care uzurpa dreptul de proprietate în folos personal.

In alte cazuri, urmaşii donatorilor de carte bisericească, revendică aceste bunuri pentru folosul propriu. O însemnare din l$g-j p$_{e}$ N$_{OU}$] Testament (Bălgrad, 1648), arată că această carte a fost dăruită de Ştefan ^{P}etrişor bisericii din Chimitelnic (jud. Mureş), însă "lâmplân$_{c}$i$_{u_se}$ moarte 'ui Petrişor Ştefan şi lui şi muierei lui. rămasu-i-au un fecio^ anume Ion, Purtând de grije casei şi tot ce a rămas de la tatăl său, p^{an}ă ce s-au mâncat ?■ s-au cheltuit tot, şi au rămas la sărăcie. Văzându-se Hp$^{s'}$t şi flămânzind.

6f) ^{Pr}- Ion Bârlea, *op.cit.,* p. 58.

67 Elena Dima, *op.cit.,p.* 89.

68 *'bidem.* p. 55.

^{D}ariuPop, *op.cit., p.* 99.

n-au ştiut de ce se va apuca, fără numai au ştiut această carte cumpărată de tată-său (.,.). Iară eu popa Lupul, dac-am văzut că Ion feciorul lui Petrişor Ştefan, face carte de vânzare, am mers la Ion şi foarte rău l-am certat cu cuvintele şi l-am preaobrăzuit şi l-am predicăluit şi la biserică înaintea a tot satul Chimitelnicul - cela ce-ş vinde pomana părinţilor de la biserică ce i se cade? - şi l-am făcut de toată ruşinea". în cele din urmă, se pare că foamea a fost mai presus de respectul filial, cartea fiind vândută pe alimente, un porc şi o pereche de ciubote femeieşti lui Lupii Chiorean, care avea "un fecior ştiut, trăgând nădejdea de popie".[69]

O însemnare din 1736 pe o Evanghelie (1682) redă episodul furtului acesteia şi a recuperării ei: "Aciiastă Evanghelie s-au prinsu de furat în sat în Fofeldea, şi au venit după ei de o-u prinsu, şi au adevărat pe ia *[s-a depus mărturie sub jurământ pe* Evanghelie, n.n.] şi o am dat iarăş să se ducă la monastirea cea veche de la Drăguş. Aciasta înaintea noastră, anul 1736, octombrie, zile 14. Protropop Radu Coian, jurători au fost: călugărul Mihail Botar Andreiaş din Drăguş, Aldea Todean, Radu Musea, Ion al lui Moisi din Sâmbăta de Sus".[70]

Pe carte se putea pune sechestru de către strângătorii de dări, pentru a-i constrânge pe preoţii debitori să-şi plătească taxele. în anul 1658, domnul Moldovei, Gheorghe Ghica pune capăt acestor abuzuri: "Să aveţi ai lăsa în pace. întru nimicu să n-aveţi a-i învălui, să nu le cereţi nici cartea să nu le luaţi".

Cărţile au împărtăşit soarta comunităţilor în aceste vremuri nesigure, bântuite de năvăliri, războaie şi calamităţi naturale. Alături de celelalte odoare ale bisericii, cartea trebuia pusă la adăpost în vremuri de bejenie: "Dumnezeu ştie cum le-am purtat pân petri" se arată într-o însemnare din 1787. ~ Diaconul Oprea din Piatra Epii nota pe o îndreptarea legii (Târgovişte, 1652): "Printr-atâta răzmeriţă şi războaie, Dumnezeu a vrut să nu să pierde sarea minţii, a nu să pierde îndreptarea legii".[7,] în însemnările lor, donatorii orânduiau pe cei din neamul lor să aibă grijă de carte: "Iară în

Florian Dudaş, Memoria vechilor cărţi româneşti. însemnări de demult- Oradea, Ed. Episcopiei Ortodoxe Româneşti aOradei, 1990, p. 140-141.

Nicolae Iorga, Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene. Bucuveşt<> 1906, voi. II, p. 92.

Melchisedec, Cronica Huşilor, Bucureşti, 1869, p. 124-125. Ilie Corfus, însemnări de demult, Iaşi, Ed. Junimea, 1975, p. 76. Elena Dima, *op.cit.,* p. 28. 124

vreme de răutăţi din rodul lui Bodea Toduţă să-i poarte de grijă acestei cărţi. (însemnare din 1711 pe un **Chiriacodromion,** biserica din Aştileu -Bihor).[74] O însemnare din 1754 pe o carte de cult aflată la biserica din Măderat (jud. Arad) precizează: "De se va întâmpla să fie răzmeriţă să o grijească cine au cumpărat şi dacă s-ar face pace iar să o dee". .

Nenumărate cărţi româneşti au fost distruse în jafurile şi incendierile lăcaşurilor de cult de către armatele străine. Cărţile care scăpau de distrugere erau "robite" de turci, tătari sau cazaci, care cereau apoi plata unei răscumpărări. Răscumpărarea unei cărţi din mâna tătarilor este consemnată pe filele cărţii: "Adecă eu Muşat şi cu femeia mea Domnica şi cu fiica mea Alexandra, scriem şi mărturisim cum am găsit această carte robită şi cum am răscumpărat eu, ce am fost şoltuz şi am trimes la mănăstire de unde au robit tătarii" (însemnare din Bucovina, anul 1630, pe un **Minei).**[7] O însemnare din 1790 pe o Cazanie (Bucureşti, 1732) relatează salvarea acesteia din mâna unui turc care o luase de la o biserică în timpul luptelor de la Vulcan din Ţara Haţegului din 1788, de către strajameşterul Pancu Popa din regimentul român din Lisa, de lângă Făgăraş.[77] Pe un manuscris miscelaneu (cea 1748), într-o însemnare din 1827, un anonim face cunoscut că "au făcut turcii multe jafuri şi eu aflându-mă tot în ordiie am găsit această carte la un turc care mergea să o arză în foc şi rugându-mă am scos-o de la dânsul cu 5 parale şi am scris ca să se ştie ori de câte spre aducere aminte".[78] Se credea că aceste fapte, răscumpărarea unor cărţi sfinte din mâna necredincioşilor, a păgânilor, vor atârna greu în balanţa mântuirii, la înfăţişarea sufletului în faţa Judecăţii de după moarte.

74 Florian Dudaş, *op.cit.,* p.152.

75 Ioana Cristache-Panait, **Bisericile de lemn din centrul** şi nordul judeţului Arad, în "Revista Monumentelor Istorice", 1995, nr. 1-2, p. 45.
Simion Florea Marian, **Inscripţiuni de** pe manuscripte şi cărţi vechi din Bucovina, Suceava, 1900, p. 45.
'°n. B. Mureşianu, *op.cit.,* p. 241; pentru alte cazuri de cărţi "robite", vezi <*lorian Dudaş, **Vechi cărţi româneşti călătoare,** p. 111-112.
Minai Moraru, Cătălina Velculescu, Bibliografia analitică a cărţilor Populare laice, Bucureşti, Ed. Academiei 1976, voi. I, p. 217.

Uneori, creştinii erau la fel de răi ca şi păgânii: este vorba de cazaci care au jefuit de mai multe ori sate, oraşe şi mănăstiri din Moldova, luând în robie odoare şi cărţi.[79]

Ioan Mihai Racoviţă, aflat la a treia domnie în Moldova (1715-1726) confruntat cu o conspiraţie boierească, a fost nevoit să-şi apere tronul apelând la sprijin tătăresc. înfrângând rezistenţa boierilor, nu are cu ce plăti pe tătari şi le dă voie acestora să prade ţara.[1] Acest moment este evocat într-o însemnare pe un **Liturghier,** (ms., sec. XVII) dăruit de domnitor ctitoriei sale, biserica cu hramul Sf. Lazăr din Iaşi: "Ion Mihai Racoviţă voevod, dăm de ştire pentru această sfântă Liturghie, precum am cumpărat-o de la tătari, când au prădatu ţara din fapta unui beţivu blestematu de un ficior, anume Dumitraşco logofăt din neamul Ceauresc, cu anume Vasile, ce au fostu şi stolnic, care pradă şi robie ce au tăcut de cându-i Moldova pân acmu, nu au fostu. Trebuie a-i zice toţi t'iiul pierzării; ce or care preot ar cânta sfânta liturghie pre această sfânt?, carte, să aibă a-1 blestema la toate leturghiile, să n-aibă parte cu Hristos, ce cu Iuda şi cu trecletul Arie şi cu toţi lepădaţii de Hristos".[81] Gestului pios de a dona o carte de cult bisericii, domnitorul Mihai Racoviţă îi adaugă o clauză: obligaţia preoţilor de a-1 supune pe boierul trădător la un blestem perpetuu, ori de câte ori vor sluji de pe aceasta, excomunicându-1 astfel din comunitatea creştinilor.

3. CARTEA OCROTITĂ DE BLESTEM

Odată aşezată în strană sau în altar, uneori ferecată în argint şi pietre preţioase, cartea de cult devine obiect sacru alături de celelalte odoare ale bisericii, proprietate inalienabilă a acesteia. Ea este legată de biserică şi nu poate fi mutată de acolo: "Şi nime să nu o fure sau să o vândă din beserică, şi nime să nu o ducă, nice pe la casele sale să o poarte" (însemnare din 1760 pe un **Apostol,** Bârsana-Maramureş).[82] Cel care fura

Emil Turdeanu, Manuscrise robite de cazaci, în "'Magazin Istoric". 1993, nr. 7, 8, 9.

Vezi Ion Neculce, Letopiseţul **Ţării** Moldovei. Bucureşti, E.S.P.L.A., 1959, p. 106.

P.P. Panailescu, Manuscrisele slave din biblioteca Academiei, p. 45. Pr. Ion Badea, *op.cit.,* p. 22. 126

cărţi din lăcaşul sfânt comite păcatul simoniei. ' O însemnare din 1749 pe o carte de cult din Banat face referire explicită la acest păcat: "Cine s-ar ispiti cu gând ca acela să o fure şi va fura-o, judece-l Dumnedzău ca pre un fur de cele sfinte". O altă însemnare din Bârsana - Maramureş (1760) îl blestemă pe hoţ "să fie judecat de Domnul Nostru Iisus Hristos, ca un prădător de beserecă, la ziua judeţului".

Pentru a preveni înstrăinarea cărţilor, însemnările donatorilor aşazâ cartea sub protecţia blestemului. Ataşat cărţii, blestemul o integrează universului înfricoşător al pedepselor divine pentru cel care comite acest sacrilegiu. Mentalitatea magică îşi face din nou simţită prezenţa: maledic-ţiunile adresate furilor protejează cartea prin acţiunea unui supranatural magic imanent. Cartea este "încărcată" cu un blestem, protejată de un fel de tabu magic, instrument puternic în solidificarea legăturilor de proprietate, împiedicând uzurparea acesteia. Odată pronunţat sau scris, blestemul degajă efecte malefice. Orice infracţiune atrage pentru delincvent o specie diversă de pedepse, cartea furată devenind un obiect malefic pentru noul posesor. Ruperea paginii care conţine însemnarea nu era o soluţie pentru hoţi, unele însemnări precizând: "carele o va fura sau o va ascunde sau va rumpe foaia de hârtie aceasta cu legătura *[blestemul,* n.n.], să fie anathema şi afurisit de vlădica Iisus" (însemnare din 1680 pe un **Triod** manuscris, 1611) sau o însemnare din 1752: "Iar cine au ruptu filele, rumpă-i-se dzilele".[87]

Însemnările donatorilor cuprind aproape întotdeauna la finalul lor aceste blesteme, inspirate din textele biblice, din Deuteronom (27; 28) şi Psalmii **lui** David mai ales. Blestemele invocă diverse puteri cereşti:

Referiri la furtul de carte religioasă în Occidentul medieval, la Patrick J. Geary, Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, Princeton g4 University Press, 1978, p. 5-6. Ion. B. Mureşanu, *op.cit.,* p. 230.

86 Pr. IonBârlea, *op.cit,* p. 27.

Vezi B.P. Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae, voi. I. p. 346-349; Nicolai Grămadă, Contribuţii la istoria cărţii şi a scrisului în Evul Mediu. în "Codrii Cosminului", 1929, voi. IV-V, subcapitolul *Note cu imprecaţii contra furilor de cărţi,* p. 45-151; Li via Bacâru, Ex-Iibrisul românesc cu blestem, în "Revista bibliotecilor", 1968, nr. 5, p. 280-282; Cristina Codarcea, La male-diction dans Ies anciens documents de la Vallachie (XlVe-XVIe siecle), în

87 "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1994, nr. 1-2. p. 53-61.

HieCorfus, *op.cit, p.* 196.

Sfânta Treime, Sf. Măria, Sfinţii Apostoli, Sfinţii Ierarhi, Sfinţii Mucenici, Ceata îngerilor etc. într-o însemnare din 1727 (Barca - Dolj) pe o **Evanghelie** (Bucureşti, 1682), hoţul este blestemat ca "să aibă pârâş pe Maica Precista la înfricoşatul judeţ".[88] Mai des era invocat blestemul celor 318 părinţi din sinodul de la Niceea, îndreptat împotriva lui Arie.[1S9] Uneori, cartea era pusă sub protecţia sfântului care era patronul bisericii. Pe un **Mărgăritar** (1746) de la biserica din Gura Râului - Sibiu, cu hramul Sfânta Paraschiva, hoţul era blestemat "să-i fie pârâşe preapo-doamna Paraschiva la a doua venire". O retorică similară a blestemului se întâlneşte în "cărţile de blestem", în clauzele imprecatorii de la finalul testamentelor, şi pe alocuri în pisaniile bisericilor.

Pe lângă aceste blesteme stereotipe cu conţinut religios, există şi blesteme "laice", ameninţările fiind însă la fel de înspăimântătoare: "să n-aibă nici un ceas fără necaz şi nici prânz fără plâns şi când îi va fi mai bine să zică vai de mine" (însemnare din 1790, Ozun - Covasna/ ; "că de va muri, acela nu va muri de moarte bună, ci va muri de moarte ce-i zic ciumă sau holeră" (însemnare din 1843) "; "că di se atinge să aibă a-i scoate sufletul lui cu cârligu de feru din el şi din cpoii (?) lui demonii şi duhurile necurate" (însemnare din 1824 pe o Cazanie, biserica din Lacu Rezi - Brăila).[93]

Deosebit de interesante sunt acele blesteme care fac referire la conţinutul cărţii religioase, căruia i se conferă o valoare negativă pentru cel care comite furtul: "Acest Penticostariu este a lui Teodor Popovici din satul Valea Boului, şi cine se va afla să-1 fure, să-1 bată slujbele ce îs în el" (însemnare din 1794) ; "tsine are îndrezni a-1 fura. atsesta dum-

Elena Dima, *op.cit.,* p. 32.

89 Este vorba de Arius, a cărui doctrină teologică a fost condamnată ca erezie în conciliul de la Niceea din anul 325.

90 Nicolae Iorga, *op.cit,* p.168, un caz similar la biserica din Vişeul ele Sus - Maramureş, cu hramul Sf. Dumitru, *ibidem,* p. 204.

Nicolae Comşa, Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrala de I* **Blaj,** Blaj, 1944, p. 153; formulări similare şi în însemnări reproduse de Dariu Pop, *op.cit.,* p. 31 şi 42.

Ilie Corfus, *op.cit.,* p. 227.

Ioan Cândea, însemnări pe cartea veche românească din patrimoniul judeţului Brăila, în "Studii şi Comunicări", Muzeul Judeţean Focşani. 1971 voi. II. p. 253.

94 Ion. B. Mureşianu, *op.cit.,* p. 274.

nezeesk Minej a lunej lui Octomvrie, sze nu-i iasze szufletul din trup, pyne nu va numera toate szlovele kete szent în trinsza" (însemnare din 1807, cu caractere latine şi grafie maghiară, pe un Minei din Giulvăz-Banat)[95]; o însemnare din 1833, pe un **Tipicon** manuscris le dorea hoţilor "să nu le fie de ajutor ce de osândă toate slujbele şi sfinţii ce se coprind într-această carte".[9] O însemnare din 1832 pe un Minei aparţinând mănăstirii Golia din Iaşi, aşază cartea sub blestemul sfinţilor care sunt reprezentaţi în pictura bisericii: "să fii în burduful dracului şi di toţi sfinţii câţi sunt în Golii blăstămat".[97] Un interesant blestem datat în 1741, de pe **Pravoslavnica mărturisire** (1691), face o referire foarte plastică atât la partea spirituală, cât şi la cea materială a cărţii: "Să aibă pârăşi pre Maica Precesta, pe Fiul sfinţiei sale *şi pre toţi părinţii carelea le zac trupurile la cartea sfântă* [s.n.]".

Nu numai hoţii erau blestemaţi, ci şi preoţii care nu respectă dorinţa donatorilor de a fi pomeniţi la liturghie. Astfel, într-o însemnare din 1732, pe un **Octoih** aflat la biserica din Săcel - Maramureş, sunt blestemaţi preoţii care ar uita să-i pomenească: "Iară care rugători va pune pizmă şi nu va vrea să ne pomenească... pe unul ca acela să le fie pârâş sfânta biserică şi aceste dumnezeeşti cărţi la stajnicul şi dreptul judeţu a Dumnezăiului nostru Iisus Hristos, pentru ce au fost rugători la sfânta beserecă şi n-au vrut să pomenească sufletele creştineşti". [9] O însemnare din 1822, pe un **Minei** aflat în biserica din Remetea (Bihor) precizează: "Oricine s-ar afla să o ia de la biserică să rămână afurisiţii şi blestematu şi să fie blestemul numele a lui, iar pe necredinciosul popa care va sluji şi nu va pomeni, cât va sluji la sfânta biserică, precum o picat luceafărul din ceriu aşa să pice în muncile iadului".[100]

Aşezată în strană, cartea este inamovibilă, neafectată de trecerea timpului, perenă: un **Octoih** (Blaj, 1792) este dăruit "să fie pururе în

lbidem,p. 188.

Gabriel Ştrempel, Catalogul manuscriselor româneşti, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, voi. IV, 1992, p. 21.

C Bobulescu, O viaţă trăită, viaţă de paraclise, în "Revista Societăţii Istorico-Arheologice Bisericeşti", Chişinău, 1932, voi. XXII, p. 142.

Elena Mosora, Doina Hanga, Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiile Bibliotecii Centrale Universitare «Lucian Blaga» Cluj. 1561-1830, Cluj-Napoca, 1991, p. 31.

Pr. Ion Bârlea, *op.cit.,* p. 169.

Titu L. Roşu, însemnări şi inscripţii bihorene, Beiuş, 1941, p. 30.

cinstita biserica Răcşii"[101]; o **Evanghelie** (Râmnic, 1776) este dăruită bisericii din Cuţa-Oaş "până ce va sta Cuta şi va cruţa milostivul Dumnezeu biserica noastră". Cartea este înscrisă într-un timp escatologic, aşa cum reiese dintr-o însemnare din 1797 (Pomi - Oaş) pe un Apostol (Buzău, 1704): "şi când biserica se va sfârşi, au când va veni ziua de apoi şi vor peri toate deodată, să fie şi periciunea acestei cărţi".[10]" Un **Apostol** (1730) este dat "să fie al besearecii în Ibaşfalău în veaci, până va fi o hârtie".

Folosirea îndelungată a cărţii în oficierea cultului atrăgea după sine în mod firesc uzura acesteia. Pe un **Octoih** (Blaj, 1760) aflat în biserica din Botiza-Maramureş, o însemnare a diacului Balic Dumitru (1775) solicită grijă faţă de carte: "Iară dascălii beserecii, cari voru ceti pe acestu sfântă carte, mă rog dumnilorsale forte binişoru să o poarte sau să o pice cu lumină".[105]

Alături de cumpărarea şi donarea unei cărţi, o altă practică pioasă era şi aceea de a contribui băneşte la legarea cărţilor uzate ale bisericilor. O însemnare din 1726, pe o **Evanghelie,** Săcel - Maramureş, arată că binevoitorul, "văzând perită, din vrerea lui Dumnezeu şi din munca noastră amu plătitu meşterului da o îmbrăcatu, să aibă Dumnezeu ştire".

Atunci când cartea nu mai putea fi utilizată datorită uzurii fizice (sau morale, după introducerea alfabetului latin) ea era scoasă din oficierea cultului şi înlocuită: "Aciastă sfântă Liturghie s-au casiruit de a mai sluji într-însa că este foarte bătrână şi slabă şi s-au câştigat alta mai bogată prin mine preotul Andrei Bărbos din Jadani" (însemnare din anul 1842).'° Chiar şi atinsă de bătrâneţe, cartea continuă să fie un receptacul al sacrului, care trebuia ferită de distrugere şi sacrilegiu: potrivit vechilor rânduieli bisericeşti, ea era îngropată lângă zidul exterior al bisericii.[108]

Uneori, ca o treaptă a dezafectării, cartea de cult uzată putea fi întrebuinţată într-un cadru laic, supravegheat însă de oamenii bisericii. Cărţile vechi bisericeşti ieşite din uz şi stând nefolosite prin stranele şi

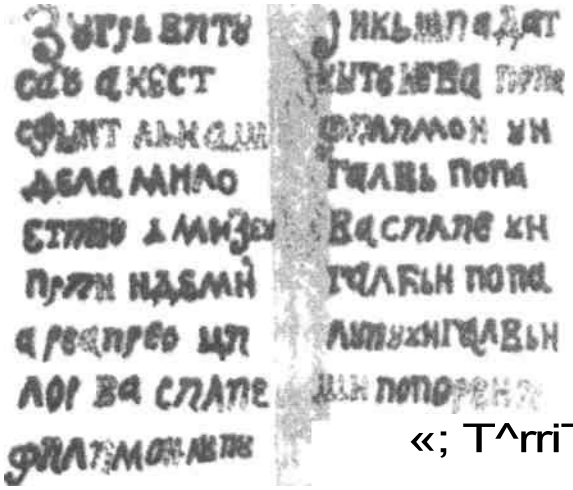
Dariu Pop, *op.cit,* p.
Ibidem, p. 44. *Ibidem,*
p. 7'
104
Ilie Corfus, *op.cit,* p. 192. Pr.
Ion Bârlea, *op.cit,* p. 47. [1]
Ibidem, p. 181. Ion B.
Mureşianu, *op.cit,* p. *Ibidem,*
p. 21. 130

165-166.

podurile bisericilor, erau folosite de tineri în *Vifleiinul* - reprezentaţie teatrală din ajunul Crăciunului, ca piesă de recuzită pentru personajul preotului: "scris-am când am fost popă la Viflaim", stă scris pe un **Minei** aflat la biserica din Soconzel - Sălaj.

Cercetarea rolului cărţii în comunitatea românească a secolelor XVII-XIX, ne introduce în universul mental al omului tradiţional, care rareori se exprima în scris. însemnările de pe cărţi redau crâmpeie din vocile celor mulţi, mărturii ale unor comportamente şi sensibilităţi. Ca o constantă a mentalităţii tradiţionale în ceea ce priveşte atitudinea faţă de scris şi carte, remarcăm aceeaşi dimensiune escatologică ataşată acestora. Cartea este integrată complexului de credinţe, practici şi obiceiuri tradiţionale menite să asigure mântuirea sufletului, să consolideze solidaritatea lumii celor vii cu lumea strămoşilor. Cartea se integrează în preocupările salutiste, ca atitudini fundamentale în faţa morţii, în contextul practicilor care fac posibilă obţinerea clemenţei divine, răscumpărarea greşelilor şi iertarea de păcate (în lumea aceasta) şi mântuirea sufletului (în lumea de dincolo). Cartea reprezintă un indice al intensităţii trăirilor şi sensibilităţilor religioase în comunitatea tradiţională românească.

[109] foan Godea, Ioana Cristache-Panait, *op.cit.,* p. 472; prezenţa cărţii în recuzita Personajelor teatrului popular este semnalată şi de Horia Barbu Oprişan, **Teatrul popular românesc,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1987. p. 112.



«; T^rriT

-Meşterul David Zugravul pictează pisania Bisericii din Sebiş - Bihor - în formă de carte deschisă:

"Zgrăvitu-s-au acest sfânt lăcaş de la milostivul Dumnezeu prin îndemnarea preoţilor Vasile, Filimon Lupu" (stânga)

'Încă au dat câte ceva popa Filimon un galbăn, popa Lupu un galbăn şi poporenii din cât au putut. Anul 1764." (dreapta)

(apuci Aurel Chirial, David Zugravul.
, Ed. Fundaţiei Culturale Române. 1996, planşa 22)

V

CARTEA ŞI GESTURILE SIMBOLICE

în satul românesc tradiţional de până la începutul secolului al XlX-lea, conducerea era exercitată de sfatul sătesc alcătuit din "'oamenii buni şi bătrâni". Un prerogativ al acestui sfat era şi împărţirea dreptăţii între membrii obştei în conformitate cu "'obiceiul pământului"- dreptul consuetudinar. Constituiţi în "complete de judecată", bătrânii satului judecau pricini legate de proprietate, de convieţuirea comunitară, abaterile de la morala satului etc. Vechiul drept românesc este un fenomen cu dublă stratificare: pe de o parte, avem dreptul cutumiar, obişnuielnic, pe de altă parte, dreptul scris, promovat de stat, de instituţia domniei. O mare parte din elementele dreptului cutumiar a pătruns în legislaţia scrisă dar mai ales în procedura judiciară medievală românească." De aceea, un reprezentant al domniei era prezent la desfăşurarea acestor practici juridice, care supraveghea desfăşurarea lor şi proceda la întocmirea de acte scrise.

Cele mai frecvente pricini erau cele legate de proprietatea asupra pământului, de neînţelegerile cu privire la hotarele dintre moşii. Hotarul putea fi schimbat prin mutarea semnelor de demarcaţie în favoarea celui care fură astfel din proprietatea vecinului său de loc. Apoi, semnele de demarcaţie puteau fi şterse din cauze naturale, de către intemperii. Controverse vicinale aveau loc atât în interiorul moşiei satului, dar şi între sate, între boieri şi sate, mănăstiri şi sate etc. în aceste cazuri era nevoie de judecată pentru a se restabili dreptatea. Dacă împricinaţii posedau hrisoave - titluri de proprietate unde se descriau amănunţit sinuozităţile hotarelor, atunci împărţirea dreptăţii era mai simplă. însă de cele mai multe ori, aceste acte doveditoare nu existau. Atunci se recurgea la mărturia care făcea apel la memoria topografică a martorilor, de obicei oameni bătrâni, care indicau limitele terenului, restabilind semnele de notar (pietre, cruci etc). Această mărturie se făcea sub jurământ, aşa cum [Se] menţiona şi în dreptul scris: "încă se dă jurământ şi celuia ce mută hotarul, pentru ca să arate de-1 va fi mutat, sau de nu-1 va fi mutat"/ în mentalitatea populară, mutarea semnelor de hotar era un mare păcat:

1 Vezi Romulus Vulcănescu, capitolul Tipurile de judecată sătească din
2 lucrarea Etnologie juridică, Bucureşti, Ed. Academiei, 1970, p. 183-267.
Henri H. Stahl, Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti, Bu-
3 cureşti, Ed. Academiei, 1958, voi. I, p. 133.
!ndreptarea legii (1652), Bucureşti, Ed. Academiei, 1962, glava 349, p. 285.

"Cine sparge hotarele de se întinde să ia pământul de la altul, e mare păcat; pe lumea cealaltă duce în spinare pământul luat cu hapca".[4] în scena muncilor Iadului din biserica din Poienile Izei-Maramureş, doi draci spintecă cu brăzdarul plugului pe cel care a păcătuit în acest mod; deasupra se află explicaţia: "Care sparge hatu" *[hotarul,* n.n.]/

Jurământul ca obiect al cercetării implică luarea în considerare a multiplelor sale semnificaţii: juridice, politice, instituţionale, religioase, morale, culturale. Ca o componentă a vieţii sociale -jurământul era reglementat de valori normative (privind conţinutul, locul, gesturi) şi valori spirituale, implicând credinţe, sisteme de simboluri, mentalităţi colective şi individuale.[6] Cercetările de istoria vechiului drept românesc s-au limitat până acum doar ia consemnarea formelor de jurământ practicate, aşa cum apar în documentele din secolele XV-XIX. Un asemenea mod de abordare, care nu trece dincolo de caracterul formal al acestor practici judiciare, a lăsat în umbră un întreg univers mental, un complex de gesturi, atitudini şi sensibilităţi. Luând ca model metodologic analiza lui Jacques Le Goff asupra sistemului de reprezentări şi referinţe simbolice din care este constituit ritualul vasalităţii (locul ceremoniei, asistenţii, faze şi obiecte simbolice utilizate), vom încerca o analiză a formelor de jurământ din vechiul drept românesc, locul care îl ocupau în mentalul colectiv "mărturia cu sufletul", "jurământul cu brazda în cap", "jurământul cu carte de blestem" şi "jurământul pe Evanghelie". Pentru a reconstitui coerenţa internă a acestor practici juridice, vom apela la uni bogat material extras din corpusul documentelor vechi româneşti.[8] De cele mai multe ori, documentele nu sunt prea locvace, nu ne redau integral desfăşurarea ritualului. De aceea, exemplele pe care le reproducem, pe cât posibil într-o ordine cronologică, reprezintă segmente

Tudor Pamfile, Pământul după credinţele poporului român, Bucureşti, 1924, p. 9.

Vezi Anca Pop-Bratu, Pictura murală maramureşeană, planşa 85.

Vezi exaustiva cercetare a lui Paolo Prodi, II sacramento del potere. B giuramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente, Bologna, 1992.

Ritualul simbolic al vasalităţii, în Pentru un alt ev mediu. voi. II, p. 173-268. I

O selecţie de asemenea documente a fost publicată de Alexandru Dobre, Documente etnofolclorice româneşti. Mărturia cu sufletul, jurământul pe Tetraevanghel, cartea de blestem, în "Memoriile Comisiei de Folclor", to VIII, 1994-1996, Bucureşti, 1997, p. 197-231.

relativ autonome, însă fiecare ne aduce elemente noi, pentru ca în final să avem o viziune de ansamblu.

Caracteristicile unui "model atemporal" al jurământului au fost descrise de Henry Levy-Bruhl, care distinge următoarele paradigme: 1) jurământul este oral, legat de sacralitatea cuvântului; 2) presupune prezenţa nu numai a persoanei sau a grupului care jură ci şi a membrilor comunităţii, care asistă la ritual; 3) presupune, implicit sau explicit, o maledicţiune în caz de falsitate a afirmaţiilor; 4) este însoţit de gesturi rituale prescrise; 5) este legat de un loc sau de un obiect sacru (biserica, **Biblia,** crucea); 6) este şi o formă de ordalie, întrucât presupune pedeapsa divină pentru sperjur.

Documentele vechiului drept românesc înregistrează "'mărturia cu sufletul" ca mijloc de probaţiune. Intr-un document din anul 1628, dregătorul domnesc aduce la cunoştinţă domnului moldovean Miron Barnovschi faptul că la pricina hotarnică unde fusese delegat să cerceteze "au vinit mulţi oamini buni şi bătrâni *[urmează înşiruirea numelor lor,* n.n] şi toţ oaminii aceştia şi alţi oamini buni şi bătrâni mărturiesescu ei cu sufletele lor cum Bechea au avut ocină la Vorniceni".[10] Exemplele s-ar putea multiplica, numeroase documente din secolele XVI-XVIII menţionând acest obicei al "mărturiei cu sufletul". Este de presupus că gestul asociat acestui jurământ era (de altfel, ca şi astăzi) reflexul de a duce mâna dreaptă pe piept, în dreptul inimi, considerată a fi lăcaşul sufletului. Acest jurământ avea o gravitate excepţională, deoarece se pune în cauză "sufletul". Jurământul strâmb implica, în perspectiva escatologică, pierderea sufletului, adică posibilitatea mântuirii acestuia în lumea de dincolo, în faţa "marelui judeţ". Garantul jurământului era divinitatea, invocată să ᵛadă şi să audă, deci să fie prezentă, angajată în mărturie. Sperjurul era un delict împotriva lui Dumnezeu, un păcat de moarte, pentru că însemna •ncălcarea celei de-a 7-a porunci: "Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deşert numele Lui" **(Ieşirea,** 20, 7). Jurământul conţinea probabil două demente: invocarea divinităţii ca garant al adevărului spuselor ("mărturisim cu sufletele noastre înaintea lui Dumnezeu") şi imprecaţia,

Reflexions sur le Serment, în Etudes d'histoire du droit offertes â P. i₀ ᵖetot, Paris, 1959, p. 385-396, *apud* Paolo Prodi. *op.cit.*. p. 22-23.

Documenta Romaniae Historica A Moldova, voi. XIX (1626-1628), Bucureşti, Ed. Academiei, 1969, p. 550-551 (în continuare citäm D.R.H.).

supunerea la pedeapsa divină în cazul sperjurului, damnarea definitivă a sufletului prin *iudicium dei.* Acest aspect este surprins de Andre Vauchez care observa că în secolele VIII-XH, Dumnezeu era conceput ca o fiinţă misterioasă, ca o putere omniprezentă: "în mentalitatea comună ea se identifica, mai mult sau mai puţin confuz, cu binele şi cu dreptatea, garantând jurămintele şi pedepsind pe sperjuri"."

înainte de a trece la analizarea celorlalte forme de jurământ considerăm că sunt necesare câteva observaţii teoretice care ne vor ajuta la o mai bună înţelegere şi cunoaştere a acestor fapte de mentalitate tradiţională. Spre deosebire de desacralizarea care defineşte mentalitatea contemporană, omul medieval trăia într-un univers mental dominat de sacru, în proximitatea gesturilor, obiectelor şi a locurilor consacrate, simbolice. O structură constitutivă a mentalităţii omului medieval era lipsa dihotomiei sacru-profan. Acţiunile umane erau condiţionate religios şi aveau un corespondent în transcendent. De aici în ilta "valoare semiologică" a comportamentelor sociale ale omului medieval, despre care vorbea I. Lotman atunci când analiza evoluţia vechiului drept rus: "societatea medievală a fost o societate cu un indice înalt de semioti'.are: concepţia ei asupra lumii se întemeia pe separarea esenţei reale a fenomenelor de esenţa lor ca semne (...) şi care făcea ca orice formă de activitate a unei colectivităţi medievale trebuia să se transforme mai înainte într-un ritual pentru a deveni un fapt de însemnătate socială'". " Inspirat din teoriile şcolii formale ruse, istoricul Aaron A. Gurevic observa că, în mentalitatea medievală, "pentru fiecare obiect, existau alături de informaţiile limitate asupra naturii sale fizice, o altă cunoaştere: cea a sensurilor sale simbolice, a semnificaţiilor sale în diferitele aspecte ale relaţiei dintre lumea umană şi lumea divină". Diverse obiecte îndeplineau pe lângă rolul lor obişnuit, o funcţie simbolică şi erau utilizate în ritualuri, în procese şi alte proceduri judiciare.

în demersurile sale teoretice, Lucien Febvre propunea o strânsă colaborare a istoriei cu lingvistica şi semantica, în vederea întocmirii de inventare lexicale care să permită cunoaşterea "utilajului mental" al unei

Andre Vauchez, Spiritualitatea Evului Mediu occidental, Bucureşti, E<>-Meridiane, 1994, p. 23.

Studii de tipologie a culturii, p. 32.

Les categories de la culture medievale, p. 75.

epoci, elucidarea evoluţiei semantice a unor cuvinte-cheie. Lexicul, limbajul devine în acest mod un mijloc privilegiat de acces la structurile mentale, oferind posibilitatea de a reconstitui moduri de gândire pornind de la faptele de limbă. Am făcut această incursiune metodologică pentru a putea aduce în discuţie originea cuvântului românesc *jurământ* care provine din latinescul *iuramentum.* Lingvistul Emile Benveniste, utilizând metoda comparativ-istorică a limbilor indo-europene, a reconstituit semnificaţia primară a unor cuvinte ce desemnau instituţii, obiceiuri, credinţe, în acest sens, cuvântul latin *iuramentum* ca şi cel grecesc similar *omnumi* provin dintr-un etimon comun, din sanscritul *am* - cu sensul de "a atinge, a simţi": "Această corelaţie se explică prin obiceiul de a atinge obiectul sau fiinţa pe care se prestează jurământul, pentru că a jura pe ceva sau pe cineva, înseamnă a atrage blestemul ceresc asupra acelei persoane sau a acelui obiect în cazul în care se jură strâmb". >.

Un alt tip de jurământ des utilizat în procesele de hotărnicie era "jurământul cu brazda în cap". Etnologii au interpretat acest ritual ca o formă de ordalie, bazată pe divinizarea pământului, pe străvechi credinţe chtoniene, existent la popoarele germanice, la cehi, slovaci, polonezi, ruşi, unguri. Atestări ale acestei practici judiciare *[juramentum super terram)* le avem în Transilvania începând cu secolul al XlV-lea. în anul 1363, Dionisie, voievodul Transilvaniei, cere capitlului din Alba lulia să cerceteze o pricină de hotărnicie între nobilii români Alexandru de Ilia şi Ştefan de Brănişca: "la unul dintre sus scrisele hotare aflate în pricină, fiind de faţă oamenii noştri şi ai voştri, ca oameni de mărturie şi des-facându-şi cingătorile, descălţându-şi picioarele şi punându-şi pământ pe creştetele lor zicând după cum îndeobşte este obiceiul să jure, după cum este datina ţării pe pământ". ' Noţiunea de "datină a ţării" *(lex antiquu)*

Combats pour l'histoire, Paris, Armad Colin, 1965, p. 219.

16 Le vocabulaire des institutions indo-europeennes, Paris. Les Editions du Minuit, 1969, voi. II, p. 116.

O interpretare comparatistă a obiceiului la Petru Caraman, Pământ şi apă.

17 Contribuţie etnologică la studiul simbolisticei eminesciene. Iaşi, Ed. Junimea, 1984, p. 62-198.

[D]-R-H., Transilvania (1361-1365), voi. XII, Bucureşti, Ed. Academiei, 1985.

însemna în terminologia juridică transilvăneană "lege nescrisă", *jus Valachorum.*

Supravieţuiri ale acestui vechi drept cutumiar au fost înregistrate în Ţara Oaşului în anii 1975-1980! în caz de dispută privind hotarele ("mejdele") dintre proprietăţi, părţile mergeau la faţa locului împreună cu preotul, rudele şi bătrânii satului. împricinaţii se aşezau în genunchi, la hotare, fiecare pe proprietatea sa, îşi dădeau mâna dreaptă peste "mejdă" iar mâna stângă o puneau în dreptul inimii. Cel care susţinea că i-a fost încălcată proprietatea prin mutarea "mejdei" cerea celeilalte părţi să jure că nu a comis această faptă. Dacă acesta jura, jurământul avea o valoare absolută, litigiul fiind considerat soluţionat, chiar dacă împricinatul jura strâmb. El urma să-şi ia pedeapsa pe lumea de dincolo. Conflictul se putea stinge pe cale amiabilă, dar de cele mai multe ori, ţăranii din satele Oaşului recurgeau şi la calea judecătorească, prin tribunale.[19] Interesant este faptul că valoarea simbolică a acestui ritual s-a păstrat, în paralel cu apelul la formele justiţiei moderne.

începând cu secolul al XVI-lea, "jurământul cu brazda în cap" este atestat în documentele din Ţara Românească şi Moldova. Obiceiul consta în purtarea unei brazde de pământ pe cap (sau a unei traiste pline cu pământ) de către împricinaţi sau martori, de-a lungul hotarului pe care îl considerau drept şi adevărat. Amintiri despre acest obicei au fost înregistrate în perioada interbelică, la ţăranii din Vrancea: "Jurământu cu brazda-n cap? D-api asta-i di dimult. Nici eu nu l-am apucat, da am auzit din bătrâni (...). Şi iei mergând pi drum, spunia aşa: - Doamni, pământ duc, pământ să mă fac! - Doamni, pământ duc, pământ să mă fac!"~ [20]

De multe ori - aşa cum reiese din documente - martorii refuzau sa presteze "jurământul cu brazda pe cap" - ceea ce înseamnă că practica inspira o mare teamă: "în special teama de răzbunarea pământului însuşi era nespus de mare pentru cei ce-şi puneau brazda în cap"/[1] într-un

[18] Vladimir Hanga, Les institutions du droit coutumier roumain, Bucureşti, Ed. Academiei, 1988, p. 38.
Vezi Ioan Zinveliu, Virgil Bogeriu, Obiceiuri juridice din Ţara Oaşului, în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai", seria "Iurisprudentia", 1978, fasc. II, P-58-61.
Ion Diaconu, Cântăreţi şi povestitori populari, Bucureşti, Ed. Miner* 1980, p. 51.

[21] Petru Caraman, *op.cit.,* p. 76-77.

proces hotarnic la Bârlad în anul 1715, vistierul Ion Paladi aduce martori cumpărați, care puși să jure "cu brazda pe cap" de către reprezentanții domniei, au refuzat: "de vreme ce știu bine hotarul pe unde esti, să ia brazda în cap și pe unde or merge ei, pe acolo om pune hotar. Ei văzând așa, n-au vrut, ci au spus drept către noi că pe unde a mergi Călin, pe acolo este hotarul".[22] Călin era "megieşul" cinstit, a cărui mărturie a dus la pierderea procesului de către vistier. Unele documente menționează faptul că purtarea rituală a brazdei de pământ era precedată de rostirea unui jurământ în biserică: "și au giurat acești oameni în biserică și au purces cu brazda în cap" (document din 1720, DaTOrioi).'"

în satul românesc tradițional exista credința potrivit căreia cine își calcă jurământul, "nu-1 primește pământul", trupul nu îi va putrezi iar sufletul va fi osândit pe veci în Iad. Strigoii pot proveni, de asemenea, din "oameni care au primit jurăminte sau blesteme"." La șapte ani după moarte, rudele celor decedați obișnuiau să dezgroape morții pentru a le spăla oasele cu vin și a le face o nouă slujbă de înmormântare. Acest prilej era așteptat cu mare spaimă, deoarece descoperirea trupului neputrezit era semn rău, dovadă a faptului că mortul se afla sub povara afurisaniilor și blestemelor, ca urmare a unei nedreptăți comise în timpul vieții. " G. Teodorescu-Kirileanu nota în anul 1946 că "sătenii povestesc și acum despre neputrezirea în mormânt a celor care au mărturisit nedrept la procesele de călcarea hotarelor între moșii, cu toate că juraseră pe cărțile de blestem date de mitropolit sau episcop și purtaseră pe tot hotarul brazda în cap".[2] Chiar și în zilele noastre există un cimitir simbolic în satul Vladimiri din județul Gorj, alcătuit din peste o sută de cruci identice cu cele din cimitirul propriu-zis. Aceste cruci sunt ridicate celor care în timpul vieții lor au depus jurământ la tribunal. Omul care jură este întotdeauna obiectul unei neîncrederi. Pentru că nimeni nu poate Ști dacă mortul a jurat strâmb sau drept, pentru orice eventualitate,

22 Gheorghe Ghibănescu, Surete și izvoade, Iași, 1913, voi. VIII, p. 34.

Nicolae Iorga, Anciens documents de droit roumain, Paris-Bucharest, 1931,
24 P-332. y loan Mușlea, Ovidiu Bârlea, Tipologia folclorului..., p. 259.

"ractici magice și denumirea lor în circularele episcopești și protopopești de la începutul veacului trecut, în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1945, VII,
26 ?• 129.

G-T. Kirileanu, Gh. Ungureanu, Constantin Turcii, Contribuții documentare cu privire la mitropolitul Veniamin Costache, Iași, 1946. p. 30.

comunitatea se protejează prin aceste morminte simbolice. Cei care juraseră strâmb se puteau transforma în strigoi şi pentru a nu-i tulbura pe cei vii li s-au amenajat aceste morminte de rezervă.[27] (Referitor la aceste aspecte, vezi şi *supra,* mărturiile lui Raicevich).

Existau şi modalităţi simbolice de a se feri de "blestemul pământului";] în Goeşti - Dolj, "'bătrânii satului spun că pentru hotărnicii, oamenii ce urmau să arate hotarele, îşi puneau pământ strein în opinci, spunând că dacă jură strâmb să nu-i pască păcatul, având sub talpă alt pământ decât cel care au făcut mărturie"."

Un alt ritual (foarte apropiat de cel "cu brazda în cap" - de unde *a* posibilă contaminare între cele două manifestări) conţinând elemente religioase, era îndeplinit fie "la hotar", fie în biserică. Este vorba de jurământul pe "cartea de blestem". Spre deosebire de jurământul oral, jurământul pe un document în care era scris un blestem avea. în mentalitatea tradiţională, o eficienţă sporită tocmai datorită prestigiului cuvântului scris.

Jurământul pe "cartea de blestem" era practicat îndeosebi în Ţara Românească şi Moldova. în Transilvania erau redactate "cărţi de mărturie", de către preoţi, în prezenţa judelui şi a bătrânilor satului, pentru a fi folosite în procesele de hotărnicie, atunci când nu se puteau administra probe concrete. "Mărturia" pe "cartea de mărturie" se pronunţa în biserică, folosindu-se formulele "asta adeverim", "mărturisim noi cu sufletele noastre înaintea lui Dumnezeu"."

Credinţa în eficacitatea blestemului era o componentă a mentalităţii tradiţionale. Acesta era o forţă, care odată pornită, cu greu putea fi oprită sau retrasă (blestemul se putea transmite de la o generaţie la alta, până în a 99-a spiţă!). Cel mai de temut era "blestemul de mamă" ca şi cel "preoţesc" sau "arhieresc". Ion Ghica în scrisoarea a XllI-a către Vasile Alecsandri ne descrie cum s-au răzbunat târgovişteni pe cei ce i-au deposedat de moşia lor. Măritându-se fata lui vodă Şuţu, acesta a înzestrat-o cu moşia oraşului Târgovişte, actul fiind iscălit de vornicul

Vezi Ion Ghinoiu, Lumea de aici, lumea de dincolo, Bucureşti, Eu- Fundaţiei Culturale Române, 1999, p. 85.

28 ' *

Ioan M. Neda, Notă la jurământul cu "trăiştile" în Ţara Românească, "■ "Revista Istorică Română", 1924, voi. XV, fasc. 1, p. 94. Aurel Răduţiu, Actele ţărăneşti în limba română din Transilvania panii '» 1848 şi importanţa lor documentară, în "Anuarul Institutului de Istorie $ Arheologie Cluj-Napoca", 1976, voi. XIX, p. 93. 142

oraşului: "atunci s-au sculat târgovişteniі (...) s-au dus la biserică la Sfântul Niculae cel Sărac din strada Victoriei şi după liturghie, ieşind în curtea bisericii toţi cu făclii de ceară galbenă aprinse, le stingea într-un butoi cu smoală aprinsă, strigând: «Afurisit să fie vornicul... şi aşa să se topească casa lui!» Se zicea că ţi se făcea părul măciucă (...). N-a trecut un an, şi domniţa, nevasta Băleanului, murea din facere. Vodă, tatăl ei, murea otrăvit de ai lui, şi mai târziu casa boierului care a iscălit în adevăr că s-a stins".[30] Un blestem, odată lansat, putea avea efecte malefice atât în viaţa terestră, dar şi pe lumea de dincolo. Dimensiunea escatologică a blestemului reiese şi dintr-o diată din 1797, prin care Măria Bălăceanca lasă o parte din avere fiului ei de suflet, "fiindcă am avut mult ajutor de la dânsul" şi "pentru ca să rămâie şi el mulţumit, iar nu să mă blesteme cu copiii lui şi să-mi îngreuneze sufletul mieu"."[1]

Ca formă de manifestare a mâniei dar şi a dreptăţii dumnezeieşti, blestemul este des invocat atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament. în Vechiul Testament există chiar o aluzie la "cartea de blestem". Zaharia are o vedenie: "Şi iarăşi am ridicat ochii şi am privit şi iată un sul de carte care se înalţa în zbor. Şi a grăit către mine zicând: Ce vezi tu? Şi am zis: Văd un sul de carte care zboară, lung de douăzeci de coţi şi lat de zece. Şi el mi-a tâlcuit: Acesta este blestemul care se răspândeşte peste faţa a tot pământul, căci orice fur va fi nimicit de aici şi orice om care jură strâmb va fi pierdut. I-am dat drumul, zice Domnul Savaot, şi se va duce în casa furului şi în casa celui ce jură strâmb pe numele Meu şi va rămâne în ea şi va nimici lemnele şi pietrele ei" (Zaharia, 5, 1-4). Tot în Vechiul Testament, Domnul îi transmite lui Moise: "Să nu vă juraţi strâmb pe numele Meu şi să nu pângăriţi numele cel sfânt al Dumnezeului vostru" (Leviticul, 19,12).

"Cărţile de blestem" erau un substitut mult mai înfricoşător decât 'jurământul cu brazda pe cap". Ele erau emise de ierarhii locali ai bisericii, episcopii şi mitropoliţii, sau de patriarhi, când veneau în vizită »i Ţările Române. Paul de Alep, care 1-a însoţit pe patriarhul Macarie în [v]'zita sa din anii 1652-1659, relatează: "Se ştie că toţi locuitorii Ţării Româneşti sunt foarte evlavioşi şi supuşi; ei se tem foarte mult de [a]'Urisenie, mai ales marii dregători. Ei veneau ia domnul nostru patriarh

Scrisori către Vasile Alecsandri, ed. îngrijită de Ion Roman, Bucureşti, 3, E-P-L., 1967, p. 153.

Oeorge Potra, Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti, p. 603.

ca să-şi pună semnătura şi pecetea pe scrisorile pe care le aveau de la domn cu privire la slujbele şi la daniile lor. Ei obţineau de la el scrisori de afurisenie pentru ca în viitor judecăţile să fie pronunţate cu nepărtinire de către toţi. Când aduceau vreun criminal la domnul nostru patriarh ca să-l afurisească, oamenii din popor ieşeau şi o luau la fugă pentru ca să nu fie de faţă, căci ei cred că afurisenia este un foc".'[1]"

Ceremonialul de "punere a blestemului" era înfricoşător. în anul 1650, Paisie, patriarhul Ierusalimului, vizitează Ţara Românească, emiţând cu acest prilej o "carte de blestem" pentru întărirea proprietăţilor bisericii Domneşti din Bucureşti: "Iară cine s-ar ispiti a călca şi a le strica, şi această puţină milă ce le-a rămas, acela domn, fie mitropolit, fie episcop, sau orice boier mare va fi, ori strein ori de ţară, acela dimpreună cu îndemnătorii lui să aibă a moşteni blestemelor săborul arhiereilor, egumenilor şi a toţi preoţii bisericii, care blestem înaintea noastră şi înaintea adunării a toată ţara, în sfintele odăjdii îmbrăcaţi şi cu făcliile aprinse în mâini, înfricoşat şi groaznic făcutu-l-am şi blestemând stinsu-şi-au făcliile cum iaste legea blestemului care blestem punemu-l în această carte a smereniei noastre". " Aşadar, "cărţile de blestem" aveau o dublă funcţionalitate: întăreau drepturile de proprietate împotriva unor eventuale contestări viitoare; erau destinate să constituie suportul pe cire martorii depun jurământ în cadrul unor procese.

Călători străini despre Ţările Române, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, voi. VI, p. 121-122; vezi şi Aurelian Catrina, Cărţile de afurisane sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre, în "'Studii teologice", 1965, nr. 9-10. p. 581; pentru spaţiul occidental, vezi K..L. Littie, La morphologie des maledictions monastiques, în "Annales ESC", 1979, ni. I George Potra, *op.cit.,* p. 106; un alt document din timpul lui Matei Basarab. emis de mitropolitul Ştefan (1652) descrie procedura blestemului, în prezenţa domnului şi a adunării ţării, publicat de Şerban Răzeşul, Iarăşi despre Mitropolitul Ignatie Sârbul, în "Biserica Ortodoxă Română", 1964, nr. H* 12, p. 1092-1093; un ceremonial asemănător la Pseudo-Enache Kogălniceanu, Letopiseţul Ţării Moldovei, în Cronici moldoveneşti, ed. critică de Auror» Ilieş, Bucureşti, Ed. Minerva, 1987, p.72-73; acest ceremonial al blestemului, însoţit de stingerea făcliilor era o practică frecventă şi în Occidentul creştm> vezi Cristina Codarcea, Confirmarea religioasă a deciziei politice '" Valahia secolului al XVII-lea, în "Sud-Estul şi contextul european. Buleti" al Institutului de Studii Sud-Est Europene", 1995, III, p. 17. 144

Pricini din cele mai diverse prilejuiau emiterea de "cărţi de blestem": tăinuirea unui act, cotropirea unei moşii, disputarea dreptului de proprietate asupra unui munte, revendicarea unor rumâni sau vecini. Predomină însă folosirea ei în cauzele care priveau dreptul de proprietate asupra pământului, stabilirea unor hotărnicii.

In anul 1633, mitropolitul Ţării Româneşti, Grigore, dă "carte de blestem" pentru judecarea unei cauze de hotărnicie: "Deci, în vreme ce veţi vedea cartea vlădiciei mele, aceşti boieri 24, carii veţi să juraţi; de veţi jura cu sufletele voastre, cu dereptu, să fiţi blagosloviţi de vlădica Iisus Hristos şi de 318 oteţi şi de vlădicia mea, iară de veţi vrea să fâţăriţi ceva, măcar cât capul părului, ca să vă fie bine nimai pre ceasta lume şi în voe voastră, iară voi să fiţi procleţi şi afurisiţi, de vlădica Iisus Hristos şi de 318 de oteţi şi de vlădicia mea, să aveţi parte cu Iuda şi cu Arie într-un loc şi să nu se topească sufletele voastre şi trupurile în pământ".[34] într-o altă "carte de blestem" din 1667, emisă de mitropolitul Ţării Româneşti, găsim formula finală: "ceriul şi pământul să se treacă, fierul, piatra să se topească, iar trupurile voastre să stea neputrezite, nedezlegate după moarte, în veci"."

"Cartea de blestem" era trimisă prin ispravnic protopopului, care o încredinţa preotului local. Acesta îi aduna la biserică pe cei ce urmau să jure, îi spovedea, îi punea să postească şi le dădea un răgaz de trei zile, timp în care erau sfătuiţi să se gândească bine la "înfricoşatul jurământ" ce urmau să-1 depună.[36] Desfăşurarea ritualului impunea, aşadar, o perioadă de pregătire, pentru ca jurătorii să ajungă la o anumită stare fizică şi mentală. Unele documente desemnează spaţiul sacru al bisericii ca loc al desfăşurării ritualului; de exemplu, un document din 1813 conţine "cele ce au mărturisit oamenii pe cari i-au adus dumnealui căminar Iordachie Răşcan, după carte de blăstăm a preosfinţitului Mitropolit al ţării kir Veniamin, ce li s-au cetit astăzi vineri dimineaţă, maiu 16, 1813, în sfânta biserică din satul Drăguşani ţinutul Vasluiului, de protopopul ţânător Neculai după deosebit cuvânt duhovnicesc ce li-au

34 D-R.H., Ţara Românească (1633-1634), voi. XXIV, Bucureşti, Ed.

35 Academiei, 1974, p. 119.

36 Nicolae Iorga, Anciens documents, p. 340.
Valentin Al. Georgescu, Ovid Sachelarie, Judecata domnească în Ţara Românească şi Moldova (1611-1831), voi. II, Judecata domnească, Bucureşti, Ed. Academiei, 1982, p. 49.

făcut".[37] Prin "cuvântul duhovnicesc" preotul le explica celor ce urmează să depună jurământul pe "cartea de blestem", teribilele implicaţii ale gestului lor, consecinţele care şi le vor asuma în caz de sperjur. în cadrul ritualului este evident rolul preotului de a garanta corectitudinea desfăşurării, prin autoritatea sa de reprezentant al bisericii şi de bun cunoscător al rânduielilor acesteia.

în afară de utilizarea spaţiului bisericii, întâlnim un caz în care "cartea de blestem" era citită în cimitir. în anul 1783, banul Sandii Miclescu depune mărturie pe "carte de blestem" în pricina dintre vistierul Clement şi mănăstirea Dobrovăţ, pentru o moară pe apa Vasluiului: "Au mers la, ţântirimul bisericii şi le-au cetit carte de blestem".[1] Blestemelor înfricoşătoare care fac referire la moarte, neputrezirea trupului şi neodihna sufletului, li se adaugă presiunea psihologică a locului, a cimitirului, unde este citită "cartea de blestem".

De cele mai multe ori, ritualul se desfăşura la faţa locului, la hotarul moşiei care forma obiectul disputei. Hotarul este semnificativ prin implicaţiile sale simbolice: este un loc care ţine de "magia juridică a' locurilor marginale"[39]. în prezenţa părţilor aflate în conflict şi a martorilor, era citită "cartea de blestem" - care conţinea groaznicele blesteme bisericeşti. Apoi era aşezată pe piatra de hotar, de unde cel în cauză (împricinatul şi mai apoi martorii) o lua şi mergea de-a lungul hotarelor moşiei. într-un document din Basarabia (Tăurile - Bălţi) din anul 1768 se spune: "Şi fiind carte di blăstem asupra răzăşilor şi a împregiuraşilor cari vor şti cum umblă hotarele acelor moşii din vacu, şi di nu vor mărturisă adivărul să fie suptu blăstăm. Şi fiind cu toţii de faţă, întâi le-am citit carte ce di blăstăm, întru auzul tuturor. Şi apoi au purces di au căutat starea locului". Citirea cu voce tare a "cărţii de blestem" de către preot sau dregătorul domnesc, constituia aşadar o parte importantă a ceremonialului, fapt perfect explicabil într-o lume a oralităţii, unde cei ce jurau pe un text scris nu erau capabili să-1 citească. "Cartea de blestem" este o scriere care funcţionează în oralitate, în practicile gestului. într-o cultură a oralităţii, vocea are calităţi materiale. Elementele supraseg*

Gheorghe Ghibănescu, Surete şi izvoade, Iaşi, 1915, voi. X, p. 109. Nicolae Iorga, **Studii** şi **documente** cu privire la istoria românilor Bucureşti, 1904, voi. VII, p. 80.

39

Romulus Vulcănescu, *op.cit.,* p. 139.

Leon T. Boga, **Documente** basarabene, Chişinău, 1938, voi. II, p. 75.

mentale ale cuvântului rostit: ton, timbru, înălţime, registru alcătuiesc un cod căruia tradiţia îi atribuie semnificaţii şi nuanţări precise, ataşându-i valori simbolice proprii. Ne putem imagina citirea unui asemenea text care conţinea năprasnice blesteme, în faţa unui auditoriu alcătuit din ţărani neştiutori de carte, înspăimântaţi de modulaţiile ameninţătoare ale vocii preotului.

în acest punct al demersului nostru, în care încep să se înmulţească elementele constitutive ale fenomenului cercetat (texte, gesturi, practici etc), considerăm că este cazul să ne oprim atenţia asupra unor consideraţii teoretice. Ne referim la conceptul de "ritual". O temă majoră care se bucură de atenţia constantă a antropologiei contemporane (alături de contribuţiile mai vechi ale unor "clasici" precum Emile Durkheim. Arnold van Gennep, Marcel Mauss) este rolul riturilor în societăţile arhaice, tradiţionale. Din multitudinea de interpretări, ne însuşim perspectiva sintetică a lui Victor Turner, unul dintre cei mai importanţi teoreticieni contemporani ai ritului. Antropologul american departajează trei semnificaţii dominante ale simbolismului ritual: 1) dimensiunea exegetică: interpretarea pe care o dau actanţii; 2) dimensiunea operaţională: distribuirea rolurilor, aspectele non-verbale ale comportamentelor (gesturile, expresiile), cuvinte rituale, obiecte etc; 3) dimensiunea poziţională: modul în care gesturile şi obiectele simbolice interacţionează, modul în care aceste elemente îşi capătă semnificaţia ca întreg.

Un scop al procesului de simbolizare rituală este acela de a face accesibile, vizibile, tangibile, de a "reifica" un sistem de credinţe şi valori, care nu puteau fi percepute altfel. Ritualul dramatizează, materializează, pune în scenă simbolurile sau miturile corespondente. De aceea, orice tip de ritual are modul său specific de a stabili raporturi între simboluri, în conformitate cu scopul propus. Scopul explicit al ritualului jurământului cu "cartea de blestem" era acela de a restabili adevărul -deci simbolurile utilizate trebuie privite ca mijloace de a atinge acest obiectiv.

Strategiile ritualizării implică întotdeauna corpul, punându-l în relaţie cu un context, cu un spaţiu simbolic constituit (am amintit, în cazul nostru, spaţiul bisericii, al locului dintre hotare). Ritul este o succesiune

41 *ezi Paul Zumthor, încercare de poetică medievală, Bucureşti, Ed. Univers. 42 '981, p. 38.

The Forest of Symbols, p. 50-52.

de gesturi şi de manipulare a unor obiecte, de rostire a unor formule consacrate. Părţile corpului omenesc îndeplinesc aici o funcţie simbolică. Jacques Le Goff vorbea despre o "emergenţă a corpului în istorie", despre "tehnicile corpului a căror cunoaştere, în perspectivă istorică ar trebuie să fie hotărâtoare pentru caracterizarea societăţilor şi a civilizaţiilor".[43] Gesturile corpului se relevă ca secvenţe importante ale limbajului simbolic ritual în cazul jurământului pe "cartea de blestem".

"Cartea de blestem" era pusă pe piept sau pe umeri, după ce, în prealabil, se atingea pământul cu ea: "Am luat cartea şi am pus-o pe pieptul nostru şi pe pământ pe umerile noastre şi am purces la hotar".[44] Sau o altă mărturie din 1725: "Am luat cartea şi am pus pă pieptul nostru şi pământ pă umerile noastre şi am purces înainte pă hotar şi toţi alţii după noi". Ritualul conţinea aşadar o succesiune de gesturi care ţin de simbolismul corporal: mai întâi era dusă la piept, la inimă - centrul vital al fiinţei umane, acolo unde - potrivit mentalităţii populare - sălăşluieşte sufletul omului. Apoi era pusă în contact cu pământul care forma obiectul judecăţii - semnificaţia acestui gest constând în aceea că martorul sau reclamantul susţin cu hotărâre stăpânirea dreaptă a acelor hotare, asu-mându-şi consecinţele teribile ale unei mărturii mincinoase. Apoi, "cartea de blestem" era aşezată pe umăr şi se înconjura hotarul moşiei. Martorii îşi pun chezăşie sufletele lor, jurând pe "cartea de blestem". Gesturile simbolice, credinţa în tăria blestemului erau cele care dădeau substanţă actului juridic. într-o hotărnicie moldoveana din 1701, se spune: "am mărsu şi am strânsu şi alţi răzeşi şi megieşi şi ne-am dus şi ne-au arătat în marginea poienii din gios au zis cu sufletele lor arătându-le carte de blestem au primit-o asupra sufletelor lor".[47]

Ca şi în cazul "jurământului cu brazda în cap", martorii nu acceptau cu uşurinţă să presteze jurământul sub groaznica apăsare a blestemelor. Ei se temeau că vor comite greşeli nu din rea voinţă, ci datorită uitării: "Am

[43] *Op.cit,,p.* 167-168.

[44] Aurelian Catrina, *op.cit.,* p. 587.

[45] Ion Ionaşcu, Biserici, **chipuri** şi **documente** din **Olt,** Craiova, 1934, voi. 1. P-90.

Scurte referiri la obiceiul slavilor de a săruta un document, atingerii acestuia de pământ, la Aaron A. Gurevic, *op.cit.,* p. 176.

Gh. Ghibănescu, Ispisoace şi zsipise, Iaşi, 1915, voi. IV, partea a ll-a. p. 6[4]-un document cu o formulare asemănătoare şi la p. 15. 148

cetit carte de blestem întru auzul tuturora şi punând-o pe piatră am poruncit numiţilor mărturii să ia cartea şi să meargă pe unde ştiu că sunt semnele hotarului Şchelii despre Vaidei şi au stătut cartea mai toată ziua pe piatră şi niciunul n-au îndrăznit a o lua fiindcă au auzit că din vechime este hotarul Şchelii din piatră lată pe vadul Şuşiţei în sus" (document din Oltenia, 1779).[48] într-un litigiu de hotărnicie din 1769 (Bureţi - ţinutul Putna), martorii refuză să înconjoare hotarul atunci când văd că s-a adus "carte de blestem": "Deci acestu Chiriacu Lazăr, văzându carte de blestem, s-au tras în lături şi n-au vrut să meargă, zicând că se teme de blestem, şi zicându-i în trei patru rânduri să meargă să arate, nici de cum n-au vrut. Deci, dumnealui spătarul, văzând că Chiriacu nu vrea să meargă să arate, au mai cerşut pe un Enache Orbanu, care iarăş să făcea moşnean, ca să meargă el să arate pe unde ar şti că au apucat şi au auzit de la soru-sa şi de la alţi oameni bătrâni, şi iarăşi trăgându-să în lături,

. • i - -,,49

nici de cum n-au vrut sa meargă .

Refuzul de a "primi carte de blestem" echivala cu recunoaşterea implicită a pretenţiilor părţii adverse. Uneori, nici nu era nevoie să se dea citire "cărţii de blestem" pentru ca una din părţile implicate în litigiu să mărturisească adevărul, aşa cum reiese dintr-un document din 1765: "şi până a nu li se ceti cartea de blăstăm ce au fost adus egumenul de la Căpriana au mărturisit întâi Simion Mariula..."[50]

Un alt gest simbolic atestat de documente este sărutul "cărţii de blestem". în anul 1709, preoţii şi moşnenii din satele Izvorani şi Ştefa-neşti - Muscel dau mărturie că Ioachim şi feciorii lui sunt rumânii mănăstirii Câmpulung: "Noi după porunca măriei sale vodă, ne-am strâns cu toţii la sfânta biserică din sat de am cetit întâi luminata carte a mărie sale lui vodă, după aceasta am cetit şi a sfinţiei sale, părintelui vlădicăi. Şi cetindu-le amândouă, noi cu toţii am sărutat cartea sfinţiei sale părintelui Ş' am priimit asupra noastră şi groaznica afurisanie pentru acest rumân Ioachim şi cu feciorii lui, cum că noi aşe ştim şi aşe mărturisim cu sufletele noastre şi priimind şi groaznica afurisanie asupra noastră şi

[48] т,

[49] Publicat în "Arhivele Olteniei", 1937, tom XVI, p. 344.

[50] Nicolae Iorga, Anciens documents, p. 319-320.
Gheorghe Ghibănescu, Ispisoace şi zapise, Iaşi, 1933, voi. VI, partea a Ii-a, P-79.

înaintea lui Dumnezeu şi înaintea Maicii Precistii şi înaintea domniei".'[1] (Nu putem să nu remarcăm în această enumerare finală a instanţelor în faţa cărora se depune mărturie, lipsa unei distincţii clare între spiritual şi temporal. Explicaţia rezidă în caracterul puterii domneşti: domnul era "unsul lui Dumnezeu" pe pământ). într-un document din Moldova (1788) există menţiunea finală: "Fiecare sărutând carte di blestem şi care au ştiut carte au iscălit iar care n-au ştiut au pus degetele".[3]" Un martor susţinea prezenţa sa la trasarea hotarelor unei moşii, fapt petrecut cu mult timp în urmă: "Care şi la aciasta au sărutat Andrii Coşcodan carte di blăstăm şi au zis de la obraz că au fost di faţă" (Moşia Tăurile - Bălţi, Basarabia, 1768).[53] Sărutul "cărţii de blestem" simbolizează totala supunere şi acceptare a consecinţelor, realizarea unei strânse legături între persoana care urma să depună mărturie şi acel obiect purtător de groaznice primejdii, fiind o formă de consubstanţialitate simbolică.

Aceste "cărţi de blestem" nu erau simple formalităţi judiciare, ci implicau atitudini şi comportamente ce angajau profund fiinţa umană, fiind pus în joc chiar destinul sufletului după moarte. în mentalitatea tradiţională, puternic motivată de factorul religios, această "mizã" a sufletului era înconjurată de spaime şi precauţii. Iată de exemplu, cum motiva Catrina - o bătrână boieroaică moldoveancă pe la 1758, într-o scrisoare adresată mitropolitului Iacov - cererea de a nu i se pomeni numele într-o "carte de blestem" solicitată de fiii ei, într-o pricină pentru nişte locuri la Cotnari: "Dar sunt oameni mai bătrâni decât mine la Cotnar, şi or fi ştiind hotarele, că în hotarul Ceplenilor nu iaste numai o sehşte, ce sunt multe selişti, care le va arăta scrisorile ce sunt la fiul meu Constantin, iar pe mine, în cartea cea de blăstăm să nu mă pui, că miia, părinte, de acum moşiia nu-m trebuie, miia-mi trebuie trei coţi de pământ, unde mi i-a orânduit Dumnezeu. Şi mă rog sfinţiei tale, părinte, pe mine în carte cea de blăstăm să nu mă pui, că eu aştept de la sfinţia ta blagoslovenie iar nu blăstăm. Că eu să ştii sfinţia ta şi aceasta: *că pentru voia feciorilor mei nu-m voi pune sufletul* [s.n.]."

Vasile Mihordea, Şerban Papacostea, Florin Constantinii!, Documente privind relaţiile agrare în veacul al XVIll-lea, voi. I, Ţara Românească. Bucureşti, Ed. Academiei, 1961, p. 227 (în continuare citam D.R.A., 1).

52 Gheorghe Ghibănescu, Surete şi isvoade, laşi, 1907, voi. Ml, p. 115.

53 Leon T. Boga, *op.cit,* p. 76.

Nicolae Iorga, *op.cit.,* p. 346. 150

După cum am văzut, simpla enunţare a unor cuvinte solemne nu era suficientă pentru ca jurământul să dobândească încărcătură sacră. Simbolismul jurământului era exprimat printr-o serie de obiecte: brazda de pământ, "cartea de blestem".

în ansamblul acestor ritualuri, se detaşează pregnant semnificaţiile simbolice ale jurământului pe **Evanghelie.** Pronunţarea formulei de jurământ trebuia să aibă loc în biserică şi să fie însoţită de gesturi simbolice, de atingerea unui obiect sacru: Sf. Cruce sau Cartea sfântă.[3]" însemnătatea simbolică a jurământului verbal era cu atât mai mare cu cât el se depunea pe **Evanghelie.** Gestul atingerii Cărţii semnifica intrarea în legătură cu transcendentul. întotdeauna jurământul se depunea cu mâna dreaptă, ceea ce implica, în plan simbolic, ideea de puritate, de adevăr, de dreptate.

Jurământul pe Cartea sfântă este o practică des întâlnită în lumea creştină. Emmanuel Le Roy Ladurie, afirmă că, la Montaillou, "cartea joacă rolul de obiect privilegiat pe care martorii, prietenii sau conjuraţii rostesc jurăminte". în simbolistica ritualului de vasalitate, acest tip de jurământ ocupa un loc central: *per textum evangelii, per psalterium:* M.T. Clanchy constata că în Anglia secolelor XI-XI1I, atunci când lipseau documentele scrise, autenticitatea unui eveniment sau a unei tranzacţii era stabilită prin mărturie deseori făcută sub jurământ pe **Biblie.**[38]

R.A. Houston studiind ştiinţa de carte în Europa secolelor XIV-XVIII, nu poate trece peste următoarea observaţie: "'Cărţile erau folosite într-un mod simbolic şi instrumental. Jurămintele pe **Biblie** depindeau mai mult de ceea ce **Biblia** simbolizează decât de ceea ce conţine, iar crucea care de obicei împodobea prima pagină a oricărei voluminoase ediţii putea fi singurul focar al veneraţiei pentru un ţăran neştiutor de

Alte documente amintesc obiceiul jurământului pe lacătul bisericii, vezi Ştefan Bezdechi, **Dreptul vechilor noştri ierarhi la** judecarea mirenilor, Bucureşti, 1928, p. 18 sau "pre sfânta icoană a precistii", în Vasile Mihordea, **Documente privind relaţiile agrare în veacul al XVIII-lea,** voi. II. **Moldova,** Bucureşti, Ed. Academiei, 1966, p. 269 (în continuare citătm

56 **[D]-R.A.,ID.**

57 **Montaillou, sat occitan,** voi. II, p. 50.

58 [J]acques Le Goff, *op.cit.,p.* 186.

From Memory to Written Record, p. 233.

carte. în toate ţările europene, semnificaţia culturală a **Bibliei** a trecut dincolo de conţinutul ei textual".

Vechile documente juridice româneşti amintesc pe scară largă procedura jurământului pe **Evanghelie** şi circumstanţele în care se recurgea la aceasta. Redactate succint, în formularea stereotipă a actelor de cancelarie, documentele nu conţin referiri explicite la expresia verbală a jurământului care era rostită o dată cu gestul punerii mâinii pe **Evanghelie.** Parcurgând un volum mare de documente, am găsit doar o singură consemnare, care ne permite să sesizăm câteva elemente ale formulei de jurământ. Astfel, în anul 1726, administraţia Olteniei (aflată sub ocupaţie austriacă) judecă un proces între Gheorghe Cantacuzino şi ţăranii din Dobriţa, care susţineau că nu sunt rumânii acestuia: "s-au dat lege Ia ceşti 12 oameni de au mers în sfânta biserică ce este mare aice den Craiova, de au jurat cu mâinile pe sfânta Evanghelie, pe numele lui Dumnezeu şi pă al Maicii sfinţiei sale şi a tuturor sfinţilor şi pe sufletele şi copiii şi casele lor". Recunoaştem în exemplul de mai sus imagini biblice: punerea drept chezăşie a sufletului, a copiilor, a casei - deci toate reperele care dau conţinut şi sens vieţii.

Putem presupune că preotul asista la ceremonie, el era cel care rostea mai întâi formula de jurământ, care era apoi repetată de cei implicaţi, cu mâna pe **Evanghelie.**

Procedura depunerii jurământului era următoarea: la cererea părţilor aflate în litigiu, domnul emitea o "carte" sau "răvaş" şi delega un dregător domnesc (ispravnicul) să cerceteze pricina şi să convoace jurătorii, în număr de 12 sau 24. Jurământul pe **Evanghelie** se depunea solemn, de către fiecare jurător, în biserică, înaintea preoţilor îmbrăcaţi în sfintele odăjdii, a dregătorului (deci a reprezentanţilor puterii seculare şi a celei spirituale) în prezenţa unei numeroase asistenţe de credincioşi. După ce se îndeplinea acest ritual, era redactată o "carte de jurământ" care era înaintată domnului, spre întărire. Uneori, lua parte chiar domnul ţării la ceremonia ce se desfăşura în biserică. Domnitorul Alexandru Mircea în anul 1568 dăruieşte Mitropoliei un sat confiscat de la boierul Hamza, pentru

Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education 1500-1800 New-York, 1988, p. 225.

[60] **D.R.A.,II,p.** 318.

Vezi Gheorghe Cronţ, **Instituţiile medievale** româneşti. înfrăţirea ″ moşie. Jurătorii, Bucureşti, Ed. Academiei, 1969.

"viclenie": "Şi încă au jurat Hamza şi ceata lui pe sfântul tetravanghel, în faţa domniei mele, că alte cărţi nu au asupra satului Aninoasa". ~ Tot Alexandru Mircea întăreşte printr-un hrisov din 1659 stăpânirea lui Vlaicu clucer asupra moşiei Ţigăneşti, în urma unei judecăţi. Documentul ne dezvăluie un număr impresionant de jurători: "şi au trimis pe sluga domniei mele, Dragomir postelnic din Făureşti, de a adunat oameni buni şi bătrâni şi din sus, şi din jos, 150 de megiaşi şi 12 popi, de le-a cercat rândul, după dreptate şi după lege. Şi i-au jurat lui Dragomir postelnic mai sus zişii oameni şi popi stând în biserică şi încă pe sfântul Tetraevanghel". '

O altă atestare a jurământului pe Evanghelie o avem în cel dintâi act oficial de stat scris în limba română. Este vorba de o poruncă dată de Mihai Viteazul la 21 decembrie 1600: "Jupan Dumitru velik dvornik să caut de rândul acestor oamini anume Oprea de Cordun i Undriaş i Corcova c-au venit naintea domniii meale ş-au spus Oprea de Cordun cum au pus Nica vistiarul un bir în Cordun ca să le ia ocina şi au luat. Dece să caut să apuci pre Nica vistiarul să-1 juri pre ivanghilie cum de n-au pus el acel bir în Cordun".[64] Jurământul pe Evanghelie făcea, deci, parte din practica juridică, domnitorul poruncind ca obiceiul să fie respectat în ancheta pe care o va conduce împuternicitul său.

In anul 1607, locuitorii satului Iamnia se vând rumâni lui Preda, mare ban al Craiovei, mărturisind că haiducii lui Deli Marea le-au furat actele de proprietate: "Şi când ne-am vândut noi jupanului Predii banului, el ne-a întrebat de cărţile noastre ca să i le dăm, iar noi am spus înaintea tuturor boierilor, că ni le-au luat haiducii lui Deli Marco. Ei nici aşa nu ne-a crezut, ci ne-am jurat noi întru sfânta şi dumnezeiasca biserică, cu mâinile Pre sfânta evanghelie, cum nici o carte n-avem".[65] în anul 1780. domnitorul Alexandru Ipsilanti porunceşte ispravnicilor să cerceteze o Pricină referitoare la o moşie din Buzău, disputată de urmaşii unui "moş urăgănescu": "Deci, după cum primiisă Mincuneştii înaintea noastră ca

63 *Ibidem,* p. 290; vezi şi p. 307.

64 D-R.H., B, Ţara Românească (1566-1570), voi. VI, Bucureşti, Ed. Academiei, 1985,'p. 166.
in voi. Documente şi însemnări româneşti din secolul al XVI-lea, Bu-6s CUreşti, Ed. Academiei, 1979, p. 137-138.
"ocumente privind istoria României, Ţara Românească (secolul XVII), v°l-1, Bucureşti, Ed. Academiei, 1951, p. 268 (în continuare citäm D.I.R.).

să primiiască Criveleştii dă mai sus numiţi jurământul, şi primiind. atunci să odihnesc, găsim cu cale, dumnelor ispravnici, după ce vor merge acolo la faţa locului, să puie pe aceşti mai sus numiţi Criveleşti la sfânta biserică ca să jure cu mâna pe sfânta evanghelie să mărturisească adevărul: ei se trag din moşu Drăgănescu sau Minciuneştii? Şi după ce vor priimi jurământul, care ceată va rămâne a stăpâni partea acelui moş Drăgă-nescul, să le dea şi cartea dumnealor dă stăpânire".

Spaţiul sacru al bisericii era folosit ca loc al depunerii jurământului. De altfel, biserica era un loc al desfăşurării judecăţii săteşti: scaunul de judecată al satului format din jude, preot şi "oamenii buni şi bătrâni", se aduna în tinda bisericii. [7] în Bucureşti există şi astăzi "Biserica de Jurământ" sau biserica Sf. Dumitru. Ionescu-Gion spune: "se mai numea «Biserica de Jurământ» pentru că într-însa se făceau jurămintele cele solemne, atunci când pârâtul sau acuzatorul se încingeau, în faţa arhiereului şi a preoţilor, cu brâul Prea Curatei şi jurau lângă uşa altarului că vor spune adevărul şi nimic alt decât adevărul". [8] Un hrisov din 1636, emis la Bucureşti de Matei Basarab, întăreşte lui Gheorghe o ocină în Vernești - Buzău, în urma unui proces în care acesta cu martorii lui "au mers toţi la sfânta biserică, hramul sfântul Dimitrie. de au jurat cu sufletele lor, cu mâinile pe sfânta evanghelie".[69]

Ceremonia depunerii jurământului pe Cartea sfântă era impresionantă şi înfricoşătoare: gestul simbolic al punerii mâinii pe Carte era însoţit de

[66] Acte judiciare din Ţara Românească (1775-1781), ed. întocmită de Gheorghe Cronţ, Bucureşti, Ed. Academiei, 1973, p. 878-879; alte atestări ale jurământului pe Evanghelie la p. 100, 125, 333.

Romulus Vulcănescu, *op.cit.,* p. 59; unele biserici din Ţara Crişurilor din secolele XVII-XVIII aveau pe latura sudică exterioară a naosului o încăpere specială, numită "perindele" unde erau închişi cei judecaţi în biserică: "'Dacă omul furase brazdă din pământul vecinului, preotul tăia o brazdă de pământ şi o punea pe capul hoţului ca să vadă lumea că el a furat mejdie şi loc de la vecin", Ioan Godea, Biserici de lemn din România (nord-vestul Transilvaniei), Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996, p. 117-122. Istoria

[68] Bucureştilor, p. 185; vezi şi D. Caselli, Cum au fost Bucureşti' odinioară, ed. a Ii-a, Bucureşti, Ed. Silex, 1994, p. 83-89. D.R.H., B, Ţara

[69] Românească (1635-1636), voi. XXV, Bucureşti, E[d] Academiei, 1985, p. 368; un document din 1709, emis de Constantin Brâneo* veanu, face referire la aceeaşi biserică- loc al jurământului pe Evanghelie-1 **D.R.A.** I, p. 224.

alte gesturi simbolice, cum ar fi stingerea unor lumânări în apă sau în capul j urători lor! într-un sat gorjean, pe la 1780, mai multor j urători: "li s-au luat mărturisire şi au primit de au jurat cu mâinile pe sfânta evanghelie şi cu lumânări aprinse şi le-au stins în apă zicând: că de nu va fi precum mai sus, au arătat aşa să li se stingă neamul lor".

în anul 1756, doi dregători domneşti sunt trimişi în Oltenia ca să cerceteze o pricină de hotărnicie între moşnenii din satele Horodelul de Sus şi Horodelul de Jos. Documentul consemnează numele şi vârsta celor 12 bătrâni care au primit jurământul: "Deci aceşti oameni bătrâni ce se scriu mai sus au mersu la sfânta biserică aicea în Pleniţa şi s-au îmbrăcat 2 preoţi în sfite, popa Ioan Başcoveanu din moşi Horodelului de Sus, i popa Ioan Botoşariul iarăşi din Horodelul de Sus şi i-au pus pre rând, *de* ***au jurat cu mâinile pe sfânta Evanghelie cu groaznic jurământ şi stingându-le lumânările în capul lor şi după acest groaznic jurământ*** *ce* ***au făcut*** [s.n.], fiind ispravnic sluga măriei sale Ioan vtori postelnic, au mersu cu dânşii împreună de au luat şi pământ în trăiştii şi au mersu pe unde au ştiut hotarul şi sămnele moşii Piietrii şi au făcut şi semne aceşti 12 oameni ce se scrie mai sus". Aşadar, jurământului pe **Evanghelie** i se adaugă şi obiceiul purtării unei traiste de pământ pe traseul hotarului, aşa cum îl ştiau moşnenii din Horodelul de Sus, care au aşezat noile semne de hotar.

Lumânarea este un simbol al vieţii, al mântuirii. în mentalitatea tradiţională, lumânarea are funcţii apotropaice şi escatologice: lumânarea de la Paşti e bună de aprins când tună şi fulgeră, lumânarea este pusă la căpătâiul mortului ca să nu se apropie duhurile necurate şi să-i lumineze drumul pe lumea cealaltă (o moarte fără lumânare aprinsă la cap este o moarte rea"). In contextul ceremonialelor descrise mai sus, stingerea ■umânărilor în apă (probabil era vorba de apă consacrată - aghiazma) s'mbolizează stingerea viaţii celor ce jură strâmb, atragerea morţii asupra caPetelor acestora.

Potrivit vechiului drept românesc, partea care a pierdut un proces Putea să ceară rejudecarea acestuia. Procedura se numea "lege peste e§e", partea nemulţumită aducând un număr mai mare de j urători decât Partea adversă. De exemplu, Matei Basarab eliberează din românie în

70 ▪----------

Uumitru D. Mototolescu, **Jurământul cu brazda în cap,** în "Revista pentru ?i Istorie, Archeologie şi Filologie", 1922, voi. XVI, p. 217.

Documente olteneşti felurite, în "Arhivele Olteniei", 1937. nr. 92-94, p. 330.

anul 1633 pe sătenii din Dobricenii-Măglaşi (Argeş) pedepsind în urma procesului pe Chisar vornicul, care îi rumânise cu forţa: "Iar apoi, satul Dobriceni, după acestea au mărturisit înaintea domniei mele şi au jurat ei la biserică pe sfânta evanghelie, după cum este scris mai sus. Şi a rămas Chisăr paharnicul de lege şi de judecată înaintea domniei mele. Iar apoi Chisăr paharnicul nici aşa nu s-au lăsat, ci au luat lege peste lege, 24 de boieri (...) dar când a fost la zi de soroc, iar Chisăr paharnicul el nicicum

[79]

n-a putut să-şi adune legea să jure". .. Nu era deloc uşor să convingi 24 de jurători să confirme, sub prestare de jurământ pe Evanghelie, o stare de lucruri care nu era adevărată. Ca şi în cazul "cărţilor de blestem*', nu întotdeauna martorii cutează să jure pe Evanghelie. în anul 1708, Constantin Brâncoveanu, în urma unui proces, dă "carte de apărare" lui Oprea şi Radu, pe care jupâneasa Marica Albescu voia să-i rumânească. Cei doi "au adus 12 oameni bătrâni de au jurat în biserică cu mâinile pe sfânta evanghelie cum că nu sunt rumâni". Jupâneasa nu se lasă. cere "lege peste lege", dar "jurătorii ce i-au dat jupâneasa Marica n-au cutezat

[73]

sa jure .

în afară de aceste pricini de judecată care ţin de dreptul civil, se recurgea la prestarea jurământului pe Evanghelie şi în cazuri penale. Dintr-un document din 1785 aflăm că ieromonahul Gavril de la mănăstirea Radu Vodă din Bucureşti a fost învinuit că a "stricat fecioria" unei fete venite în chilia sa cu plata chiriei unui loc de-al mănăstirii: "au mers la paraclisul sfintei Mitropolii şi faţă fiind ecleziarhul domnesc i protopopul de Bucureşti şi un Ilie dascăl a făcut jurământ numitul Gavriil ieromonahul, cu mâna pe sfânta Evanghelie şi pe sfânta cruce, pre cum că nici de cum vinovat păcatului curviei nu se ştie cu această Stană fată".[7]""

Obiceiul de ajura pe Cartea sfântă era prevăzut în legiuirile scrise, în nomocanoane, cum ar fi Sintagma lui Matei Vlastares (culegerea de drept canonic bizantin cu cea mai mare autoritate în dreptul scris românesc din secolele XVI-XVIII). [3] Şi în legiuirile scrise din Transilvania, cum ar fi Tripartitul lui Werboczi (1517) era prevăzută obligaţia

[72] D. R. H., B, Ţara Românească (1633-1634), voi. XXIV, Bucureşti, Ed-Academiei, 1974, p. 171.

[73] D.R.A., I, p. 256-257.

[74] V.A. Urechea, Istoria romanilor, Bucureşti, 1892, voi. II, p. 439-440.

Gheorge Cronţ, Instituţiile medievale româneşti, p. 117. 156

martorilor de a jura pe cruce, icoană sau Evanghelie. în practica judiciară medievală românească, jurământul pe Evanghelie avea valoarea unei probe a cărei veridicitate nu poate fi contestată. Doar cel care are dreptatea de partea sa se încumeta să meargă la biserică şi să jure cu mâna dreaptă pe Cartea sfântă.

în afara practicii judiciare, exista un alt context în care apare această formă de jurământ. în societatea tradiţională românească exista o veche formă de solidarizare a membrilor grupului. Este vorba de "frăţia de cruce" - pentru care există numeroase mărturii documentare şi folclorice.[77] Ritualul prin care două sau mai multe persoane se făceau "fraţi de cruce" comporta întotdeauna amestecul sângelui, comuniune alimentară şi schimb de daruri. Ion Ghica, în scrisorile sale către Vasile Alecsandri, face o referire la "frăţia de cruce": "Acei cari se prindeau fraţi de cruce mergeau la biserică îmbrăcaţi în haine de sărbătoare, şi acolo, la uşa altarului, se înţepau fiecare cu un ac la braţ, până scotea o picătură de sânge, pe care celălalt o lua cu limba; schimbau armele unul cu altul şi pronunţau cuvintele: «Viaţa ta e a mea şi sufletul tău e al meu»",. Aşadar, pentru consacrarea acestui legământ se mergea la biserică unde se depunea jurământul pe cruce şi uneori pe Evanghelie.[79] De unde şi denumirea, mai rar întâlnită, de "fraţi de evanghelie", "fraţi pre evanghelie". Un Molitvelnic arhieresc în manuscris (începutul secolului al XVII-lea) descoperit de Ştefan Berechet la mănăstirea Chiţcani de lângă Tighina - Basarabia, conţine la capitolul 37, *Rânduiala ce se face la înfrăţire.* Cei care doresc să se înfrăţească, merg la biserică, se închină de trei ori în faţa uşilor împărăteşti, apoi preotul le ia mâinile lor drepte şi le

77 Vezi Ştefan Pascu, Voievodatul Transilvaniei, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1989, voi. IV, p. 223.

78 Răspândirea geografică a termenului "frate de cruce" în spaţiul dacoromân indică o mai slabă prezenţă a acestuia în Transilvania; vezi Micul Atlas Lingvistic Român, Sibiu, 1942, partea I, voi. II, harta 222.

79 *Op.cit.,* p. 62.

80 Vezi Nicolae Constantinescu, Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc, Bucureşti, Ed. Academiei, 1987, p. 95-100; o abordare comparatistă a obiceiului, la Petru Caraman, înfrăţirea rituală la popoarele sud-estului european şi originea ei traco-iliră, în voi. Studii de folclor, ed. îngrijită de Iordan Datcu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1995, P- 211-274.

"■ Tiktin, Dicţionar româno-german, Bucureşti, voi. 1, p. 106.

pune pe **Evanghelie,** după care rosteşte rugăciuni şi citeşte versetele 12-**19** (cap. 4) din **întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan.**[sl]

Uneori, această rudenie convenţională era socotită egală cu cea de sânge, existând chiar interdicţia ca descendenţii "fraţilor de cruce'" să se căsătorească, de vreme ce biserica a consacrat acest legământ: "Făr-tatu-tău, soru-ta să nu ia, nici frate-tău pre sora fărtatu-tău să mj se ia, că se grăiesc fraţi sufleteşti ce sunt pre sfânta evanghelie şi pe cinstita cruce".[82] "Frăţia de cruce" se înscria în practicile sociabilităţii (întrajutorare la muncă, participarea la sărbători etc.) şi nu implica probleme juridice. Unele nomocanoane interziceau însă ca preoţii să accepte asemenea ritualuri în biserică, pe motiv că "înfrăţirea" e o practică nefirească. **Pravila aleasă. Carte de îndreptare,** tradusă în manuscris de Eustratie logofătul (1632), conţine o rânduială: "cum nu se cade să se facă fraţi de evanghelie". * **îndreptarea legii** (1652), la glava 210. interzice această practică: "Văzând dumnezeieştii Părinţi cum mulţi se făceau fraţi pe sfânta Evanghelie şi de multe ori şi cu molitve preoţeşti, pentru care lucru se făceau fraţi deplini pren sfânta biserică; iară apoi mai pre urmă să lepăda de acea frăţie carea făcea pre sfânta Evanghelie şi se însura dă se împreuna întru nuntă; pentru aceeia veni mare netocmire bisericii (...). Ce însă aceia câţi se prind fraţi până în ziua de astăzi foarte să se canonească, iară preotul carele le va citi molitvele, şi-i prinde, pre acela poruncim să se pedepsească cu lipsă de preoţia lui".

Pe lângă "frăţia de cruce" exista şi "frăţia de moşie" - adevărată' instituţie a evului mediu românesc, prin efectele ei patrimoniale. Primele atestări apar în secolul al XV-Iea, devenind o practică frecventă în secolele XV1-XVU, pentru ca să decadă începând cu jumătatea secolului următor. "Frăţia de moşie" era o legătură "ce se stabilea între persoanele străine în cadrul unei comunităţi obşteşti prin munca în comun a pământului liber sau aservit, în condiţiile unei fraternităţi stabilite pe

Caterisirea preotului şi frăţia de cruce, Chişinău, 1924, p. 30-31.

Pravila de la Govora (1640), *apuci* M. Gaster. **Chrestomaţie română,** p. 90-

I. Peretz, **Curs de istoria dreptului românesc,** Bucureşti, 1928, voi. I

partea I, p. 299. [h] Ediţia Academiei, 1961, p. 21; această interdicţie este preluată din nomoca-

nomul lui Manuil Malaxos (reprodus la anexe, în aceeaşi ediţie, vezi gl[aV] 210, p. 828-829). 158

diferite căi". "înfrăţirea pe moşie" avea ca scop crearea unui drept comun de stăpânire asupra bunurilor unite, păstrând proprietatea în interiorul grupului şi limitarea înstrăinării acesteia. "Frăţia de moşie" era practicată atât de boieri cât şi de ţăranii liberi. Uneori boierii se "înfrăţeau" cu ţăranii, pentru a putea pătrunde în interiorul comunităţii ţărăneşti, dobândind astfel aceleaşi drepturi cu membrii obştei, inclusiv dreptul de a cumpăra pământ. Documentele consemnează că se făceau "fraţi de moşie" persoanele înrudite: fraţi-surori, veri, cumnaţi, dar şi neînrudite. Potrivit regulilor care decurgeau din caracterul public al vieţii în comunitatea tradiţională, "înfrăţirea" se făcea în public, cu acordul membrilor comunităţii, al "megieşilor". Apoi era confirmată prin întocmirea unor acte contractuale (care conţineau şi blesteme pentru cel ce se "leapădă de frăţie") şi, uneori, prin depunerea jurământului în biserică, pe cruce şi **Evanghelie.**

Astfel, în anul 1526, Radu de la Afumaţi întăreşte comisului Voica şi postelnicului Tatu posesiunile lor asupra a două jumătăţi de sate. Cei doi se fac "fraţi de moşie": "au pus jurământ pă sfânta Evanghelie, la sfânta Mitropolie în oraşul Târgovişţii: cum cine dintre dânşii va strica această tocmeală, să fie proclet de 318 părinţi de la Nicheia şi să aibă parte cu Iuda şi cu Arie". Formula jurământului pe Evanghelie conţinea, aşadar, şi blesteme.

Alte documente care consemnează acest ceremonial sunt un zapis din 1601 (Târgovişte), în care se specifică: "Şi au cumpărat aciastă moşie Dediul şi Ţigan de la popa Negrul şi au făcut şi frăţie pe sfânta evanghelie" , precum şi un act din 1615: "Şi s-au înfrăţit ei amândoi de bună voie, pe sfânta evanghelie, la sfânta biserică a popei Ni stor în Buzău". într-un document emis de domnitorul Radu Mihnea în 1614,

85 Romulus Vulcănescu, *op.cit.,* p. 79.

Nu întotdeauna se recurgea la consacrarea de către biserică a legământului de "înfrăţire". Cercetătorul Gheorghe Cronţ, analizând documentele, constată că "numericeşte cazurile de înfrăţire în biserică menţionate în documente nu
87 reprezintă nici 3% din totalul actelor de înfrăţire", *op.cit.,* p. 40.

D-I.R., Tara Românească (secolul XVI), voi. III, Bucureşti, Ed. Academiei.
88 [19]51,p.9.

m D-I.R., Ţara Românească (secolul XVI), voi. II, p. 5.

ibidem., p. 48; unele documente precizează că "înfrăţiţii" se încingeau cu "Brâul Maicii Domnului", loc.cit, p. 327.

cei ce se "înfrăţeau" "s-au încins cu brâul Prea-Curatei şi au pus mâinile pe evanghelie". °

Mitropolitul Varlaam condamnă însă obiceiul jurământului, în general, ca şi cel depus pe **Evanghelie:** "Că au doară pentru ace iaste beseareca, să mergem să giurăm? Ba, iaste pentru rugă, ca să ne rugăm pentru vrăjmaşii noştri şi pentru greşalele noastre. Sau svânta evanghelie, au pentru are o au făcut Hristos, să ne giurăm priînsa? Ba, ca să audzirn cum ni se cade să facem de ni-i voia să ne izbăvim di muncile de veci şi binele acel de sus să dobândim. Iani deschide svânta Evanghelie pre care-ţj pui mânurile de giuri, să vedzi: ce zice Hristos? Zice-ţ să giuri vreodată, au cu stângul, au cu dreptul? Ba, nu zice nicăuri. Mai vârtos zice că muncă sufletului are acela ce giură şi cela ce pune pe neştine să giure. Deci, de zice Hristos în svânta evanghelie să nu giuri, dară tu cumu-ţi pui mânurile pre svânta evanghelie şi giuri? Cum nu te temi de mânia lui Dumnezeu? (...). Cum grăieşte şi svânt marele Vasile, de dzice că giu-ământul iaste lepădare de Dumnezeu". Pentru Varlaam, jurământul este o denaturare a adevăratei credinţe. Autoritatea la care face referire este **Predica de pe munte,** unde Iisus a spus: "Eu însă vă spun vouă: Să nu vă juraţi nicidecum; nici pe cer, pentru că este tronul lui Dumnezeu; nici pe pământ pentru că este aşternut al picioarelui Lui" **(Matei,** 5. 34-35).

într-o predică, Antim Ivireanul condamnă şi el jurământul pe **Evanghelie:** "A opta poruncă zice să nu mărturisim strâmb, iară noi jurăm cu mâinile pe sfânta Evanghelie ca să piiardem cinstea şi piiardem pre Dumnezeu".

In teologia ortodoxă există o dispută în ceea ce priveşte acceptarea jurământului ca act religios. ~[1] în practica religioasă actuală s-a impus

9\) -

I. Minea, Leon T. Boga, Cum se moşteneau moşiile în Ţara Românească **până la sfârşitul secolului al XVI-lea.** Contribuţii la istoria vechiului **drept în Ţara Românească,** Iaşi, 1933, p. 23.

Cazania, p. 341-342; **îndreptarea legii** reproduce un citat din Sf. Grigorie Bogoslovul: "Ferice iaste cela ce nu se jură, ori drept ori strâmb", sau "D[e] jurământ să fugi, măcară de vei vrea să juri şi drept", p. 285. **Opere,** p. 131.

Pentru clarificarea acestor aspecte teologice, vezi pr. N.D. Necula, E[ste] **jurământul act de cult? Cum trebuie depus?,** în "Vestitorul", 1993, [nt]-103; pr. M. Mocanu, **Despre jurământ,** în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei 1978, nr. 3-6, p. 341-348; 1. Zăgreanu, Morala creştină, Bucureşti. ^ Institutului Biblic, 1974, p. 196; vezi şi Valentin Al. Georgescu, O[vld] **160**

însă, punctul de vedere care acceptă jurământul, formă de chemare a lui Dumnezeu ca martor pentru susţinerea veridicităţii unor afirmaţii sau garantarea unei promisiuni, condamnându-se doar jurământul fals, sperjurul. Proloagele Bisericii Ortodoxe conţin un *Cuvânt al lui loan Gură de Aur ca să nu ne jurăm şi să ne călcăm jurământul* (care se citeşte în biserică în ziua de 10 iunie): "Că precum secera, oriunde ar cădea, aduce pierzanie, aşa şi urgia, care se pogoară asupra celor ce se jură şi calcă jurământul, înfricoşată este şi acei oameni nu vor putea scăpa (...). Mulţi s-au jurat şi jurământul l-au călcat, dar măcar că au scăpat de osândă până acum, sa nu se semeţească, pentru ca 11 aşteaptă scraşnirea dinţilor .

Omul prestează acest jurământ în faţa lui Dumnezeu, care este invocat drept martor. A jura strâmb este un păcat capital, care atrage pedeapsa lui Dumnezeu, legarea persoanei respective, a sufletului acesteia de forţele infernale. ' Acest mare păcat putea fi răscumpărat numai prin spovedanie şi penitenţă. Potrivit pravilelor bisericeşti, duhovnicii impuneau ca penitenţă pentru cei ce au jurat strâmb post timp de 7 ani şi 150 de închinăciuni pe zi.[96] Cu toate acestea, existau şi cazuri în care martorii jură strâmb ignorând teribilele avertismente. în Moldova anului 1729, în timpul domniei lui Grigore Ghica, slugerul Nicolae cheamă la judecată pe Ilie şi Ion, pretinzând că nu sunt ţărani liberi, ci "vecinii" lui. Aceştia merg "cu pâră" la vodă, afirmând că sunt "slobozi". Urmând procedura, domnul trimite un dregător care cercetează cauza: "Iar mărturii sluge-riului s-au aflat mincinoşi şi cu multe meşteşuguri şi cu nămală [năimiţi cu promisiunea unor foloase materiale, n.n] au fost aduşi şi cu strâmbul au fost giuratu (...) iar slugeriul au rămas de toatî giudecata şi mărturii lui

Sachelarie, *op.cit.,* p. 152-153; referitor la gândirea teologică occidentală despre jurământ, vezi capitolul *II giuramento tra civilită classica, tradizione*
94 *biblica e messagio evangelico,* din Paolo Prodi, *op.cit.,* p .27-61.
95 Proloagele, p. 823-824.
'Cine va jura pre Dumnezeu strâmb, acela să nu gândească că-1 va uita"; Cine se jură strâmb, de Dumnezeu se leapădă"; "Oamenilor răi, ce să zice cărora nu li e frică de Dumnezeu, jurământul lor *pre apă sâ-1 scrii* [s.n.]", % hdreptarea legii, p. 285.
"ravila Sfinţilor Apostoli tipărită de Coresi în anul 1563, după CA. Spulber, Cea mai veche Pravilă românească. Text-transcriere. Studiu. Cernăuţi, 1930, p. 13.

încă au rămas să-şi ia pediapsa mărturii strâmbe; şi fugind de aice unu câte unul, aşa au scăpat".

Iniţiativa desfiinţării "cărţilor de blestem" şi a jurămintelor vine din partea ierarhilor bisericii, ostili - după cum am văzut - actului de ajura. Astfel, într-o **Anafora pentru orice fel de tocmeală** să se facă **în** scris, adresată la 21 mai 1755 domnului Matei Ghica de către Iacov, mitropolitul Moldovei, se spune: "Aice în pământul nostru s-a obicinuit, atât partea politicească cât şi bisericească, la toate tocmelile ce fac ei unii cu alţii, cât şi slugile, nămiţii şi păstorii lor când tocmesc cu simbrie şi alte pricini ca acestea, le fac fără scrisoare şi fără marturi, şi când se întâmplă între unii ca aceştia vro pricină de judecată, n-au cu ce să dovedi unul cu altul şi judecătorii încă nu au de unde să lumina, nefiind nici scrisoare nici marturi. Pentru care cele mai multe giudecăţi nu se pot îndrepta într-alt *chip, fără numai giurământ ori cu cărţi de blăstăm, şi aşa pe toate zilele pier multe suflete, după cum vedem că ţintirimurile heserecilor să află pline tot de oameni afurisiţi* [s.n], căci unii pentru sărăcie, iar alţii neştiind ce este giurământul, îndrăznesc de giură, şi aşe unii de alţii să îndeamnă a plini acest păcat care este lepădare de Dumnezeu. Cari giurământ văzând noi că să faci pe toate zilele, ni s-au părut că este un lucru foarte straşnic şi păgubitor de suflete creştineşti".[98] Domnitorul reacţionează la plângerea mitropolitului, emiţând la I august 1755 un hrisov prin care porunceşte ca de acum înainte să se facă "zapise" cu martori: "pentru ca să se lipsească giurământurile şi cărţile de blestem şi pierderea cea de suflete".[99]

Motivaţia interzicerii jurământului, formulată de înalta faţă bisericească, era deci "pierderea sufletelor" şi înmulţirea în cimitire a morţilor afurisiţi pentru că juraseră strâmb. Ajungem aici la o credinţă adânc înrădăcinată în mentalitatea tradiţională: aceea a existenţei strigoilor-vampiri. Avem de-a face cu o credinţă generală, împărtăşită şi de oamenii bisericii, potrivit căreia acelora care au fost blestemaţi de preoţi sau arhieriei, care au căzut sub puterea unui blestem prin jurământ strâmb, nu le putrezesc trupurile iar sufletele lor nu se pot despărţi de acestea pentru a se integra definitiv în lumea de dincolo. Pentru a scăpa de blestem şi de damnarea sufletului, muribundul trebuia să se împărtăşească şi să ceară preotului

' D.R.A.,H, p. 170-171.

[98] *Ibidem,p.* 319-320.

[99] *Ibidem, p.32\-322.*

să-i citească rugăciunile speciale de dezlegare. Biserica ortodoxă a inserat în **Molitvelnic** asemenea rugăciuni: "Rugăciunea pentru cei ce sunt în blestem şi pe sineşi cu jurământ s-au legat din neştinţă sau nebăgare de seamă", "Rugăciunea la dezlegarea de blestem". [10o]

De fapt, un *topos* arhicunoscut al formulelor de blestem care însoţeau jurămintele, "cărţile de blestem", clauzele testamentelor, -contractelor sau a însemnărilor de danie de pe cărţile de cult era: "precum fierul şi pietrele să putrezească, trupurile acelora ce vor încălca acestea să stea întregi". Avem deci triada jurământ-blestem-strigoi. în această condiţie de "mort-viu", strigoiul pricinuieşte necazuri comunităţii: persoane din familia sa mor în condiţii suspecte, din cauza lui mor animale sau este compromisă recolta. Deîndată ce erau semnalate aceste dereglări în bunul mers al comunităţii, ele erau puse pe seama strigoiului, care trebuia identificat şi anihilat. Se proceda la deshumarea mortului bănuit a fi strigoi şi la înfigerea unui ţăruş în inima acestuia.

Dimensiunile acestei adevărate psihoze colective în vechiul sat românesc ne sunt dezvăluite de numeroasele informaţii provenind de la călătorii străini , rapoartele autorităţilor ecleziastice[102], relatări de presă care merg până în perioada interbelică.[103]

Structurile mentale care stăteau la baza jurămintelor, "cu sufletul", "cu carte de blestem" şi "pe **Evanghelie"** se deteriorează lent, începând cu

Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1971, p. 298-290.

Vezi Valeriu L. Bologa, **Raportul din** 1756 **al unui** chirurg german despre **credinţele românilor** asupra moroilor, în "Anuarul Arhivei de Folklor". 1935, **III,** p. 159-168.

Vezi documentele din 1837, 1838, 1843, cuprinzând rapoartele autorităţilor laice şi ecleziastice asupra unor dese dezgropări de morţi petrecute în judeţul Vlaşca, publicate de Gheorghe Ciauşanu, Superstiţii ale poporului român, p. 160-162; un Bucvariu pentru pruncii cei româneşti, tipărit la Viena în anul 1781 de bănăţeanul Teodor lancovici, conţine o lecţie intitulată Pentru credinţa îndeşartă, în care este combătută credinţa în strigoi şi dezgroparea morţilor; vezi Victor Ţârcovnicu, Istoria învăţământului din Banat până la anul 1800, Bucureşti, E.D.P., 1978, p. 199-200.

Henri H. Stahl în Eseuri critice regretă că "invitaţia pe care i-am facut-o cândva lui Mircea Eliade de a veni cu mine să-i dau prilejul să asiste şi el la dezgroparea unui moroi în Gorj, nu l-a convins să iasă din bibliotecă şi să privească cu ochii lui fenomenele de care teoretizează", Bucureşti, Ed. Minerva, 1983, p. 168.

sfârşitul secolului al XVIII-lea, mai ales în Moldova, ca urmare a reformelor lui Nicolae Mavrocordat. Aceste forme de jurământ devin incompatibile cu noua structură judiciară, cu instituţionalizarea instanţelor de judecată şi a judecătorilor. Totodată hotărnicia devenind o tehnică agrimensurală inginerească, nu mai implică participarea rituală a împricinaţilor şi a martorilor. Apariţia unor coduri de legi moderne, suficient de abstracte pentru a fi aplicabile la multitudinea cazurilor juridice, a făcut inutilă cutuma, memoria colectivă a grupului. Atunci când procesele încep să fie judecate de tribunalele instituite de stat iar actele autentificate de notari, litigiile de proprietate nu mai pot fi tranşate prin apelul la experienţa concretă şi arbitrajul "oamenilor buni şi bătrâni"[1].

Ca orice fenomen din sfera mentalului, acest ansamblu de reprezentări adânc înrădăcinat în societate'(ele la domnul ţării până la umilul ţăran) se va destrăma cu greutate, coexistând cu noul sistem juridic.

Dintr-un document datând din perioada Regulamentară, deci după un început de modernizare a instituţiilor juridice româneşti, reiese că o instanţă de judecată cere episcopul Romanului, Meletie, să emită o "carte de blestem" în pricina dintre răzeşii din Poiana şi cei din Năruja (datat 10 iulie 1839): "Judecătoria ţinutului Putnii, prin adresul său no.4856 făcându-ne cunoscut prin comisiunea ce are a se înjgheba, ca să cerceteze la faţa locului pricina următoare între răzeşii din Poiana cu răzeşii din Năruja pentru pământ, au cerut ca după porunca divanului apelativ al Tării de gios cu no. 3098 să slobozim carte de blăstăm, spre a se pute face lucrarea poruncită. De viaţa lor, de chiverniselile lor, de dobitoacele şi de toată averea lor parte să nu aibă ci ca praful ce îl spulberă vântul aşa să piară şi să se risipească. Diavolul să stea în preajma lor. Când se vor giudeca şi să iasă osândiţi. Urgia lui Dumnezeu să-i ajungă la cele văzute cu ochii lor, ca şi nevăzând să mărturisească adevărul. Femeile lor să rămână văduve, copiii lor săraci cerşitori şi fără nici o pricopseală în toată viaţa lor".[104]

Pe lângă jurământul cu funcţionalitate juridică (jurământul de veritate sau asertoriu) există şi jurământul-promisiune, jurământul-angajament, garanţie a loialităţii şi devotamentului pentru apărarea unei cauze. De exemplu, boierii jurau credinţă noului domn. în Letopiseţul Cantacuzinesc este descris un asemenea ceremonial, cu ocazia înscăunării domnului muntean Antonie Vodă din Popeşti (1699): "afară fiind toţi

Aurel V. Sava, Documente putnene, Chişinău, 1931, voi. II, p.176.

înaintea bisericii, după cum iaste obiceaiul, facut-au Antonie vodă mare jurământ împreună cu toţi boiarii, câte unul, câte unul, fieştecare puindu-şi mâinile pre Sfânta Evanghelie, jurând pre puternicul nume al Domnului Dumnezeului nostru lisus Hristos, cum vor sluji domnului său, Antonie vodă, cu dreptate şi cum să lipsească pizma, mozavieia şi hicleşugul din mijlocul lor".[105] Grănicerii români din Săliştea Sibiului jurau astfel credinţă împăratului la 1709: "Jur Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt, prea sfântă troiţă, un Dumnezeu adevărat, Maichii prea-curatei, pe doisprăzece Apostoli, pe Evanghelie... ". Un jurământ românesc din secolul al XVIII-lea, "Formula Jurandi Valacika" (formularul este reprodus cu caractere latine, dar cu grafie maghiară), sună aşa: "Aşa să tye ajutye dumnyezo tatu, fiu, duhu sfânt cu dumnyezău agyevărat, sfânta Măria, patru posturi într-un an, trii zile în săptămână, crucea şi besereca, evangyelia, pita şi sarea, cumenyecătura de la moarte... etc.".[107]

Aceste mărturii eşalonate în timp, se constituie într-o suită de fapte din analiza cărora putem surprinde evoluţia lor, întrucât sunt ataşate unor practici judiciare sau unor instituţii. O dată cu procesul de modernizare şi de secularizare a societăţii, au loc modificări profunde ale instituţiei tradiţionale a jurământului. Statul începe să uzurpe monopolul bisericii asupra jurământului, transformându-1 în instrument al puterii sale în sfera publică.

Ca treaptă a secularizării, dar încă nedesprins de un anumit context religios, jurământul pe **Evanghelie** a fost instituţionalizat prin Regulamentele **Organice,** ca obligaţie ce trebuia îndeplinită de toţi slujbaşii statului, îndeosebi de cei din sfera justiţiei, de "împărţitorii dreptăţii". Ca urmare a birocratizării aparatului de stat, exerciţiul responsabilităţii publice a funcţionarilor nu poate fi efectiv decât după depunerea unui jurământ. In anul 1836, Adunarea Obştească a Ţării Româneşti şi domnitorul Alexandru Dimitrie Ghica au hotărât să pună în aplicare articolele 219 şi 357 din **Regulamentul** Organic privitoare la jurământ şi [a] 18 ianuarie s-a hotărât conţinutul şi modalitatea de depunere a acestuia: •■•toţi judecătorii, în ziua de Paşti, după sfânta liturghie, cei din Bucureşti

Ediţie îngrijită de C. Grecescu şi D. Simionescu, Bucureşti, Ed. Academiei, ,06 ,960' P- 160.

,07 Nicolae Iorga, Sate şi preoţi din Ardeal, Bucureşti, 1903, p. 124.

N- Sulică, Formula Jurandi Valacika, în "Programul gimnaziului român ortodox din Braşov", 1901-1902, p. 5-13.

în sfânta Mitropolie, slujind mitropolitul sau unul din episcopi, şi cei du prin judeţe în biserica cea mai de căpetenia oraşului acelui judeţ, iarăşi după sfânta liturghie, faţă de trei preoţi îmbrăcaţi cu sfintele veşmânte. cu ocârmuitorul i cu mădularele Sfatului Orăşenesc, vor glăsui următorul jurământ, fiecare pe rând: «Jur pe sfânta Evanghelie şi în numele domnului Iisus Hristos că voi păzi neclintit toate formele regulamentului i pravila ţării şi-mi voi da hotărârea sau părerea în cuget curată, fără vreo părtinire de enteres particular, frică sau hatâr»".

Judecător prezident al Tribunalului Agiei (Poliţiei) oraşului Bucureşti din anul 1831, serdarul Ştefan Fănuţă, cunoscut şi sub pseudonimul său de cronicar, Zilot Românul, refuză să presteze acest jurământ drept pentru care este înlocuit prin decret domnesc în august 1836: "nu au voii a săvârşi jurământul prescris prin Organicescul Regulament şi că fără îndeplinirea unei asemenea *formalităţi* [s.n.] nu mai poate ochiuparisi urmarea lucrărilor acestui post".

Motivaţia refuzului o aflăm din stihul său **Cum pre** cer aşa şi **pre pământ, Regulament vecinie** (datat septembrie 1836), căruia îi adaugă următoarea explicaţie: "Eu aflându-mă în slujba patriei, prezedent al Tribunalului Poliţiei, după punerea în lucrare a Regulamentului Organic şi cu multă strădanie şi dreptate lucrând acii cinci ani, au sosit nenorocita vreme aceea ca tot slujbaşul să jure pe Evanghelie şi cruce, că vor păzi dreptatea. Eu dar ţiind cu tărie porunca lui Hristos. ce stă în Sfânta Evanghelie: «Să nu juri nicicum», nu am îndrăznit să jur. Şi aşa m-am văzut depărtat din slujbă de către stăpânire".[110] Aşadar el îşi întemeiază refuzul pe interdicţia evanghelică, preferând o pedeapsă administrativă decât să se supună unei pedepse divine, prin "pierderea sufletului". El refuză să se supună unui jurământ impus de Stat, spre deosebire de practicile tradiţionale unde jurământul este liber asumat de cei ce doreau să-şi susţină afirmaţiile. Supărarea pricinuită de îndepărtarea din funcţie se pare că 1-a urmărit multă vreme. într-un stih datat în septembrie 1838. **Mâhnire tot pentru jurământ,** el spune:

Marcel Dumitru Ciucă, studiu introductiv la Zilot Românul, Opere complet' Bucureşti, Ed. Minerva, 1996, p. LXXXII.

Ibidem. [110]

Ibidem, p. 228. 166

"Cerul şi pământul!
Ştiţi bine cuvântul Ce
l-au zis Hristos, Că n-o
să se poată La doi
domni d-odată Slugă
credincios."

Apoi adaugă explicaţia: "Doi domni. Evanghelia şi Regulamentul, că Evanghelia zice: «să nu juri», iar Regulamentul «ba să juri», după care şi jurară. O, vai...! cum se batjocori Evanghelia! Dar crez că ea va fi tot sfântă, precum este, şi fapta, din hotarul ei afară, foarte ticăloasă şi spre osândire".[1]" Pedeapsa divină pentru cei ce încalcă această poruncă nu întârzie să vină - crede Zilot Românul:

"Că pentru aşa fapte,
Hristos stând departe,
Plăteşte pe loc".

Urgia dumnezeiască, adaugă el mai departe, a fost cutremurul din noaptea de 11/12 ianuarie 1838: "Că mulţi oameni s-au omorât, alţii s-au schilodit din spaimă şi surparea zidirilor, şi alte rele s-au tăcut norodului. Şi nu ştim de va sta până aci răsplata cerului, pentru călcarea poruncii evangheliceşti, care pune vecinie hotar, poruncind curat aşa: «nicicum să nu juri»"."[2]

Ca rit secular, jurământul pe Cartea sfântă a supravieţuit până în zilele noastre, fiind o practică formală inclusă în diverse contexte: în sălile tribunalelor, în ceremonii de investitură a persoanelor publice.

MI

112 *Ibidem,* p. 230.

Ibidem, p. 231.

VI

PROTECŢIE ŞI VINDECARE, MAGIA SCRISULUI ŞL A CĂRŢII

Viaţa de zi cu zi a ţăranului era o luptă neîncetată pentru a îndepărta nenumăratele pericole ce se puteau abate asupra căminului său. Dominaţi de un profund sentiment de insecuritate, de frici reale sau imaginare omniprezente, locuitorii satelor româneşti împărtăşeau nelinişti şi angoase specifice societăţilor agrare. Omul culturii tradiţionale trăia într-o lume pe care nu o putea controla, lume populată de forţe ale răului, de fiinţe demonice, cauzatoare de maleficii, de boli şi de moarte. Fundamental, ţăranul se simţea slab şi ameninţat de acest mediu ostil, unde la fiecare pas se ivea o nouă primejdie. Fiecare căuta să se protejeze, să păstreze un echilibru magic prin rituri şi tabuuri protectoare. Cine cercetează corpusul credinţelor populare româneşti (să luăm, de exemplu, cele publicate de Arthur Gorovei[1]) rămâne uimit de multitudinea obiceiurilor şi practicilor magice de apărare împotriva supranaturalului malefic, obligaţiile şi interdicţiile pentru protecţia omului, a animalelor, gospodăriei şi ogorului. Pentru a te feri de agresiunea răului e bine să respecţi o mulţime de interdicţii.("când dai pâine pe foc, faci bube", "să nu şezi pe baniţă că e rău de boală", "cine ţese sâmbătă seara, îi moare vita" etc).

Aceste reguli magice însoţesc marile momente şi praguri ale vieţii: naşterea, căsătoria, moartea. Mai mult, ţăranul trebuia să găsească soluţii cotidiene pentru a-şi proteja familia, recolta, animalele. Boala oamenilor şi a animalelor, lipsa de roade a ogorului şi a grădinii nu erau "naturale" pentru ţăran. El vedea aici o intervenţie divină (ca o corecţie pe care Dumnezeu o aplică pentru păcatele omului) dar mai ales acţiunea unor agenţi malefici.

George Coşbuc, în linia raţionalistă a Şcolii Ardelene, combate "superstiţiile" privitoare la originea bolilor: "E adevărat că multe pricini [a]e boalelor sunt ascunse şi greu de înţeles şi trec peste puterile priceperii [v]oastre. Atunci apoi credeţi, aşa de neînţelepţeşte că boala v-a venit din [Se]nin şi Dumnezeu ştie cum şi alergaţi apoi la închipuirile voastre, la Iele, ■a Sfinte, la Muma Pădurii, la Joimăriţe, ba mai rău ca asta, vă închipuiţi [Ca] boala v-a trimis-o cutare şi cutare vrăjmaş ori babă".[2] Conform concepţiei creştine, boala este o consecinţă a păcatului originar. Prin faptul că Adam şi Eva s-au supus vicleniei diavolului, acesta a prins puteri asupra

1
2 [Cr]edinţi şi superstiţii ale poporului român, Bucureşti, 1915. Superstiţii păguboase ale poporului nostru, Bucureşti. 1909, p. 11.

oamenilor. în mentalitatea tradiţională, boala este privită ca efect al acţiunii malefice a duhurilor necurate.

Boala se iveşte în microcosmosul care este corpul uman sub influenţa acestor forţe exterioare, invizibile, care locuiesc în macrocosmosul care este universul. între aceste lumi există şi căi de comunicare, forţa responsabilă de boală sau necazuri este susceptibilă de a răspunde intervenţiei magice a oamenilor. Maleficul, prezent difuz în lume, riscă să pătrundă în corpul omului, dacă un întreg arsenal de rituri şi tabuuri nu îl împiedică. Acest sistem de reprezentări privind sănătatea şi boala a determinat o concepţie terapeutică specifică.

O caracteristică a culturilor tradiţionale este credinţa în forţa cuvântului. Actul de vorbire are finalităţi pragmatice, fie că este rugăciune descântec, blestem sau urare. Pentru omul tradiţional, cuvântul avea acelaşi grad de realitate ca lumea obiectuală. Cuvântul creează şi transformă, este o formă de expresie rituală cu efecte benefice sau malefice. Ernest Bernea reproduce declaraţiile unor ţărani despre forţa cuvântului: "Cuvântul vine de la Dumnezeu şi are taina lui. Dacă n-ar fi aşa, de ce am mai avea grai. Cuvântul are putere că e de la Dumnezeu. Până nu-i cuvânt nu-i nimic".[3] O ţărancă din Drăguş se exprima astfel privitor la forţa cuvântului: "în puterea limbii stă şi moartea şi viaţa! Limba are putere ca cârma la corăbghiile mării. Dacă laudă pe Dumnezeu, să ridică-n slăvi; da dacă-l blastămă să scufundă-n fundul pământului".[4] Cuvântul este un important instrument al practicilor magice. El are puterea de a ţine la distanţă supranaturalul malefic, de a-l extrage din corpul bolnav dacă agresiunea s-a produs deja.

Nu numai descântecul ci şi un act narativ, o poveste poate îndepărta diavolul de la casa omului. în Bucovina, de exemplu, exista credinţa că "unde se spun poveşti în casă, acolo e Dumnezeu. Ori plăteşti sărindar la biserică, ori spui o poveste e tot una".[5] în mentalitatea populară, cuvântul

Ernest Bernea, Cadre ale gândirii populare româneşti, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985, p. 258-259; vezi şi Ernst Cassirer, Language and Myth, New-York, 1946, capitolul Word Magic, p. 44-62; Stanley Tambiah, The Magical Power of Words, în "Man", nr. 2, 1968, p. 175-208. Ştefania Cristescu-Golopenţia, Drăguş - un sat din Ţara Oltului (Făgăraş)-Credinţe şi rituri magice, Bucureşti, 1944, p. 62.

Elena Niculiţă-Voronca, Datinile şi credinţele poporului român, voi. I p.1241; vezi şi Mihai Pop, Performarea şi receptarea povestirilor, în

rostit deţine o funcţie instrumentală care poate produce efecte benefice sau malefice.

Ce se întâmplă atunci când omul aparţinând culturii orale intră în contact cu cuvântul scris? Ceea ce dorim să demonstrăm în capitolul de faţă este faptul că mediile orale operează un transfer al încărcăturii simbolice şi magice de la cuvântul rostit la cuvântul scris. Presupusa, misterioasa eficacitate a cuvântului rostit se extinde şi asupra realizării lui grafice, cu atât mai mult cu cât aceasta necesită o ştiinţă şi o tehnică pe care puţini oameni o stăpâneau. Jack Goody constata că în multe societăţi tradiţionale scrisul era considerat un instrument cu putere magică. Urme ale acestei străvechi atitudini faţă de scris pot fi atestate şi etimologic. în limba engleză medievală cuvântul "grammarye" - "gramatică, ştiinţă de carte" avea şi sensul de "ştiinţă ocultă"; prin dialectul scoţian, cuvântul "glamor" (având sensul de mai sus) intră în limba engleză contemporană cu înţelesul de "farmec, putere de a vrăji".[6]

Scrisul şi cartea au fost integrate în ansamblul practicilor instituite de comunitatea tradiţională pentru a se apăra de acţiunea forţelor malefice. Funcţionalitatea cuvântului scris se integrează aşadar magiei, scrisul deţinând o valoare suplimentară care potenţează eficienţa magică. Capacităţii scrisului de a conserva şi transmite un mesaj în spaţiu şi timp i se atribuie o eficienţă sporită în încercarea de a intra în legătură cu forţele supranaturale.

Utilizarea magică a scrisului şi a cărţii, însoţită de gesturi rituale, activează forţe latente care se pot pune în slujba celui care operează. în funcţie de scopul urmărit, distingem mai multe tipuri de heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii: apotropaice, taumaturgice şi divinatorii.

In investigarea acestor aspecte ne-am confruntat cu dificultăţi izvorâte din lipsa unor cercetări de teren riguroase, sistematice. Literatura etnografică şi folclorică românească a acordat puţină atenţie acestor manifestări, pe care le-a semnalat doar în treacăt. Bazându-ne pe aceste menţiuni, pe informaţiile din manuscrisele româneşti din secolele XVII-XIX vom Proceda la o organizare de fapte şi de observaţii asupra lor, vom încerca să sugerăm câteva deschideri ale fenomenului în discuţie.

"Analele Academiei Române. Memoriile Comisiei de Folclor", tom I (1987),
6 Bucureşti, 1990, p. 9-14.
Literacy in Tradiţional Societies, p. 236.

1. UTILIZAREA APOTROPAICĂ A SCRISULUI SI A CĂRŢII

în cadrul acestei mentalităţi magico-religioase care se străduieşte să capteze şi să instrumenteze forţe protectoare, un rol important revine amuletelor.

1.1. Visul Maicii Domnului

O carte populară de largă circulaţie în spaţiul românesc a fost Visul **Maicii Domnului.** Textul este derivat din apocriful **Adormirea Maicii Domnului** în versiuni copte, greceşti şi latineşti, fiind cunoscut la toate popoarele creştine.[7] într-o scrisoare din 1897, adresată lui Simion Florea Marian, învăţatul polonez Julian Jaworskij din Lemberg (Lvov), îi aduce la cunoştinţă faptul că lucrează la: "istoria unei rugăciuni populare apocrife ruseşti şi a unui amulet cunoscut sub numele de «Visul Maicii Domnului»", rugându-l pe preotul bucovinean să-i comunice dacă acest text este cunoscut şi de români, pentru că aceasta i-ar confirma originea lui bizantină: "Căci şi dacă românii au această rugăciune, deşi ei au avut relaţii reciproce cu Apusul medieval catolic, atunci rugăciunea nu poate veni decât din Bizanţ, sau a avut acolo o redactare paralelă". Tot din această scrisoare aflăm că la polonezi şi ruşi se crede că: "Cine va păstra această rugăciune în memorie, fie în ruga zilnică, fie scrisă, aceluia i se vor ierta păcatele sau îşi va găsi răsplată încă în această lume. Rugăciunea a fost apoi inclusă, mai târziu, în «Scrisori din cer»".[8]

în varianta sa românească, **Visul Maicii Domnului** este un mic text care a circulat sub formă manuscrisă dar şi tipărită, povestind despre un vis al Maicii Domnului, în care îi sunt prevestite, cu trei zile înainte, patimile şi răstignirea Mântuitorului. Toate variantele cunoscute conţin la sfârşit următoarea recomandare: "Cine va scrie această sfântă carte şi o va purta la dânsul, acela va avea milă de la Dumnezeu". Aceasta a contribuit la credinţa în proprietăţile apotropaice ale textului, care a fost purtat ca amuletă. Un manuscris de la începutul secolului al XIX-lea,

Moses Gaster, **Literatura populară română,** p. 243; Nicolae Cartojan. **Cărţile populare,** voi. II, p. 126.

Simion **Florea** Marian şi **corespondenţii săi,** ed. îngrijită de Eugen Dum>trU şi Petru Floicu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1991, p. 173.

9 Nicolae Cartojan, *op.cit.,* p. 127.

Visul Prea Sfintei de Dumnezeu Născătoarei, aflat la BAR. (ras. rom. 5309) poartă semnele vizibile ale purtării lui ca amuletă.

Lectura, copierea, răspândirea şi purtarea Visului Maicii Domnului asigura iertarea tuturor păcatelor, după cum preciza un copist din Banat, la începutul secolului al XlX-lea: "Şi iarăşi vă mai poruncesc voao la cine va fi această carte să o dee de la unul la altul să o cetească sau să o izvodească sau în casă să o ţină că măcar de ar ave păcate cât de multe, câte stele pră ceri, sau cât năsipul mării, câtă frunza codrului sau câtă iarba pământului, toate vor fi iertate".

Ilustrând raporturile stabilite între cultura orală şi cultura scrisă, acest text apocrifa cunoscut şi o circulaţie orală, fiind la originea unor legende versificate (cu acelaşi fir epic) de tipul "Visul Maicii Domnului" sau "Povestea lui Dumnezeu". Interesant este faptul că găsim în aceste versuri populare un îndemn asemănător:

> "O, *Doamne, fiul meu,*
> *Cine va prea zice Aste*
> *sfinte cuvinte Ziua de*
> *trei ori Şi noaptea de*
> *două ori, Nici focul nu-l va*
> *arde, Nici tătarii nu-l va*
> *robi, Nici de ciumă nu va*
> *muri"*
>
> (variantă din Muscel publicată de Tudor Pamfile).

Valoarea apotropaică este subliniată şi de acest inventar al frici lor: teama de incendii, de tătari şi de ciumă.

Numeroase cercetări folclorice şi etnografice de la sfârşitul secolului al XlX-lea şi prima jumătate a celui următor semnalează larga răspândire [ln] mediile populare a credinţei în virtuţile apotropaice ale *Visului,* investit [cu] puterea de a îndepărta influenţele malefice ce ar putea acţiona asupra femeilor aflate în momentul critic al naşterii (lehuza şi nou-născutul). ^imion Florea Marian constata prezenţa acestei cărţi în obiceiurile de naştere: "Toate femeile însărcinate care ştiu ceva carte, să citească în [le]care zi Visul Maicii Domnului, căci atunci vor naşte mai uşor şi le va

io " ----------
*J- Grecu, Un manuscris din Banat de la începutul secolului al XlX-lea, în
ii "Şanatica", 1973, II, p. 342.
Sărbătorile de toamnă, p. 33-39.

trăi pruncul."[12] De asemenea, femeile însărcinate care doreau să nască mai uşor, o purtau în sân cu trei luni înainte.[13] Alteori, simpla atingere a cărţii ajută la naştere: "Unele piin Visul Maicii Domnului pe pântecele femeii şi îndată se naşte".

Purtarea unor rugăciuni scrise ca modalitate de protecţie a femeii care naşte era o practică des întâlnită în religiozitatea populară occidentală. în Franţa era purtată rugăciunea numită Passeport de L'Imaculee Con-ception de la Saint Vierge, în preambulul căreia exista recomandarea: "II faut porter cette oraison sur soi pour etre preserve de plusieurs perils, comme on Fa souvent experimente". " (vezi Fig. 1) în Italia secolului al XVI-lea se credea că Legenda Sfintei Margareta, citită sau pusă pe pântecul unei femei însărcinate îi asigura acesteia o naştere mai uşoară.

Cartea era pusă la căpătâiul, noilor născuţi: "Nu-I lăsa singur că nu-i bini. Pune-i o cărtuţă d-i zici Visul Maicii Domnului" (credinţă din Munţii Apuseni).[17] în Basarabia, pe Valea Nistrului de Jos, la căpătâiul unui copil încă nebotezat se punea: "o epistolie şî şâpu cu aghiazmî, pani şî sari, ca sî nu sî lichească seva di dânsu".' O monografie a comunei Satulung (Braşov),.alcătuită în anul 1941, consemna în cadrul obiceiurilor de naştere obiceiul că noului născut: "i se pune sub pernă, pentru ca

12

Naşterea la români. Studiu etnografic, Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet, 1995, p. 19; vezi şi Simion Florea Marian şi corespondenţii săi, p. 173; Elena D.O. Sevastos, Literatura populară română, ed. îngrijită de Ion llişiu, voi. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1990, p. 158.

Grigore Grigoriu-Rigo, Medicina poporului, p. 102.

Elena D.O. Sevastos, *op.cit.,* p. 158.

La Religion populaire, Colloque International du CNRS, Paris, 17-18 Oct 1977, Editions du CNRS, Paris, 1979, p. 431; vezi şi Paul Saegner, Priere de bouche et priere de coeur. Les livrets d'heur du manuscrit a l'imprime, m voi. Les usages de l'imprime, sous la direction de Roger Chartier, Par|S-Fayard, 1987, p. 212.

R. H. Houston, Literacy in Early Modern Europe, p. 225.

Emil Petrovici, Folklor de la moţii din Scărişoara, în "Anuarul Arhivei d£ Folklor", Cluj, 1939, V, p. 128.

Petre V. Ştefanucă, Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos, în v° Folclor şi tradiţii populare, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1991, voi. I, p. 192.

duhurile rele să nu se poată apropia de el, o cruciuliţă sau cărticica Maicii Domnului".[19]

Simion Mehedinţi, constatând larga răspândire a cultului Maicii Domnului la români, face următoarea observaţie: "Grija mamei pentru Pruncul cel prigonit de Irod şi durerile ei pentru patimile Fiului răstignit între tâlhari au fost deajuns ca să-i facă Fecioarei Măria un loc cum nu se poate mai larg în inima poporului român. Epistola Maicii Domnului, nelipsită din chimirul celui mai singuratic cioban de pe culmile Car-paţilor, precum şi acatistele îndreptate întâi şi întâi de toate către Maica Domnului de orice ţărancă în ceasuri grele, sunt dovezi de netăgăduit. Am putea spune că nimeni din cer nu-i mai des chemat în ajutor de mulţimea românească decât Precista, adică Maica Domnului"."

Prestigiul acestei cărţi populare care a cunoscut o mare răspândire în lumea satului românesc şi care a alimentat imaginarul colectiv, poate fi remarcat şi în unele fragmente autobiografice. Pentru Vasile Voiculescu, care şi-a petrecut copilăria în satul Pârscov de pe valea Buzăului, una din primele experienţe religioase este legată de Visul Maicii Domnului: "Mă văd iarăşi alergând din grădină la mama, care ţesea la război, ca să-i spun, cu uimire şi oarecum speriat de bucurie, că mica şi zdrenţuita cărţulie de 5 bani, Epistolia Maicii Domnului, căzută din cer, pe care o purtam în buzunarul de la sân, s-a zbătut acolo, a pâlpăit ca o vietate, dându-mi semn. Domnilor, dacă n-aş fi ajuns medic, cred că aş fi fost preot.. ."[21]

loan Dragoslav îşi aduce aminte de o şezătoare într-o lungă noapte de iarnă, unde se povesteau întâmplări cu strigoi şi alte duhuri necurate. Unui ţăran care se întorcea noaptea de la târg acasă, i-a ieşit în cale Ucigă-l toaca sub formă de ţap. A doua zi a fost găsit la o mare distanţă de sat, abia putând să vorbească. După ce a zăcut o lună, a murit de spaimă. "- Săracu, păcatul lui zise tata. Iată ce va să zică să se pomenească cineva la drum fără Visul Maicii Domnului la el. Eu îl am în cuşmă, şi nu mă despart de el nici în ruptul capului"."" Plecarea într-o

19 ?
tnv. Victoria Tocitu, Monografia comunei Satulung, Arhivele Statului Bucureşti, fond Ministerul Culturii Naţionale. Direcţia învăţământului Primar,
20 dos. 505/1942, f. 167.
21 Creştinismul românesc, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1995, p. 76.
Confesiunea unui scriitor şi medic, în voi. Gânduri albe, Bucureşti, Ed.
22 Cartea Românească, 1986, p. 455.
In voi. Povestiri biblice populare, p. 134.

călătorie înseamnă traversarea unor spaţii nefamiliare, pline de neprevăzut, populate cu fiinţe malefice. Luarea unor măsuri de precauţie, cum ar fi purtarea de amulete, era indispensabilă călătoriei.

Visul Maicii Domnului era purtat în momentele de mare insecuritate, cum ar fi pe câmpul de luptă, fiind nelipsit în buzunarul de la piept al uniformei soldaţilor. în timpul primului război mondial, români ardeleni din armata austro-ungară purtau **Visul** asupra lor spre a fi feriţi de gloanţe.[23] Tot în primul război mondial, în timpul refugiului din Moldova, au fost tipărite tiraje mari din această cărticică, destinată soldaţilor de pe front. Nichifor Crainic deplângând excesul de ritualism al Bisericii Ortodoxe şi lipsa de adaptare a ierarhilor acesteia la nevoile timpului, ne spune că "acum câţiva ani, pe vremea războiului, unul dintre ei s-a dovedit atât de sărac cu creerul încât dânsul, episcop, a retipărit pentru soldaţi Visul Maicii Domnului. în gândul înaltului prelat, Evanghelia n-a mijit nici o clipă".[24]

Credinţa în forţa protectoare a **Visului Maicii Domnului** o găsim nu numai la oamenii simpli, ci şi în mediile culte, alfabetizate. B.P. Hasdeu află cu surprindere că fiica lui, lulia, la vârsta de 9 ani nu se culca fără a avea lângă ea **Visul Maicii Domnului,** imitând pe colegele ei de aceeaşi vârstă. Profesorul Ioan Bianu găseşte această cărticică în carnetul de note al unei studente.[26]

Cercetătorul basarabean Petre V. Ştefănucă notează, într-un studiu din 1936 asupra bibliotecilor ţărăneşti şi practicilor lecturii la ţăranii din Nişcani (Basarabia), că a găsit 28 de exemplare din **Visul Maicii Domnului,** procurate de la colportorii de carte, cu ocazia hramurilor mănăstirilor din zonă (Căpriana, Hârjauca, Frumoasa). "Unele cărţi, îndeosebi cele apocrife - constată Ştefănucă, sunt învăluite într-o atmosferă

23 Nicolae Cartojan, *op.cit,* voi. **I,** p. 103.

Iisus in ţara mea, "Gândirea", II, nr. 11 şi 12, 1932, articol reprodus de Iordan Chimet, **Dreptul la memorie,** Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1993, voi. IV, p. 227.

25 - '

"Şi mărturisesc fără sfială că nici eu, nici soţia mea n-am voit a o dezamăgi asupra puterii pretinsului talisman", B.P. Hasdeu, **Cuvente den bătrâni, p-** 285.

Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. II, p. 128. Un elev de liceu, personaj dintr-un roman al scriitorului Ion Minulescu, nu se desparte de această amuletă: "Visul Maicii Domnului îl poartă în sân, ca să-1 ferească de primejdii şi să-i poarte noroc". **Corigent la limba română,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1974, p. 57. 178

de superstiţie. Informatoarea Vera Stratan, 45 de ani crede că: «Epistolia dacă o ceteşti şi uiţi ceva când spui, înnebuneşti (...)..Cartea asta e bine să o ţii în sân şi s-o ceteşti cât mai des; o cetesc unii şi la mort»".[27] O informaţie de teren din anul 1959, atestă citirea Visului pentru a asigura muribundului o moarte uşoară, fără chinuri: "Se aduc 7 fete şi citesc 7 seri Visul Maicii Precesta şi fac mătănii fete de 11-12 ani. Ele citesc la o masă pe o haină a bolnavului. Haina se pune la bolnav în pat să stea cu
„ 28
ea .

în satul Leşu-Năsăud, o anchetă similară asupra prezenţei cărţii în viaţa satului, întreprinsă de Anton Coşbuc, constată că Visul Maicii Domnului este de nelipsit în micile biblioteci ţărăneşti.[29] De asemenea, în Banatul perioadei interbelice, Visul Maicii Domnului era ţinut la loc de
. •. h - 30
mare cinste in casa.

Visul Maicii Domnului putea constitui un obiect dat de pomană, aşa cum reiese din următorul exemplu: o bătrână din Vălenii de Munte are un vis: "Am visat că iera o femeie bătrâioară şi-m spunea, a zis că să mai învăţ doo cărţi. Şi m-am gândit să iau Visu şi Epistolia şi să le dau de pomana .

Nu lipsit de interes este să semnalăm faptul că această practică este deosebit de activă şi în zilele noastre. Chiar dacă biserica nu încurajează purtarea de amulete conţinând rugăciuni, nici nu le interzice, tolerând vânzarea acestora chiar în micile standuri de cărţi de la intrarea în biserici si mănăstiri. Aici putem găsi broşurele conţinând Visul Maicii Domnului, cum ar fi, de exemplu, una având dimensiunile de 9x6 cm (4 file legate în copertă, fără a se indica tipografia sau editura, vezi Fig. 2) Dimensiunile mici ale tipăriturii sugerează clar destinaţia acesteia: aceea de a fi pusă într-un buzunar sau în coperta actelor de identitate. în colecţia "Cărţi populare", Editura "Lumina" din Oradea a scos recent de sub tipar

Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani, în "Buletinul Institutului Social Român din Basarabia", tom I, 1937, p. 313.
Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", i. 1964, Vaidei - Orăştie.
Cartea aşa cum trăieşte şi e înţeleasă ea în satul Leşu (Năsăud), în "Căminul Cultural", 1935, nr. 6, p. 202-214.
Melentie Sora, Observări asupra vieţii religioase, morale, notate în comuna Sârbova, în "Revista Institutului Social Banat-Crişana, 1938, nr. 21, p. 30.
Alexandra Istrătescu, Texte populare din judeţul Prahova, în "Grai şi Suflet", 1927, III, p. 159.

o broşură de dimensiuni mici a **Visului Maicii Domnului.** O altă broşură, **Paraclisul şi Visul Maicii Domnului,** poartă chiar girul bisericii, fiind editată de Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, 1994.

1.2. Avestita - aripa Satanei

O legendă foarte răspândită în cărţile populare şi în folclorul popoarelor sud-est europene este aceea a "Avestiţei - aripa Satanei". B.P. Hasdeu[32], Moses Gaster[33] şi Nicolae Cartojan'[4] au stabilit filiaţiile acestei legende ale cărei origini merg până în mitologia babiloniană." Prima variantă românească pe care o cunoaştem datează de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi aparţine popii Grigore din Măhaciu **(Codex Sturdzanus).** Legenda spune că atunci când a născut Maica Domnului, demonul feminin Avestita a vrut "a merge să o smintească şi pre dânsa". Dar Arhanghelul Mihail (în alte variante Sfântul Sisoe) îi află intenţiile, o prinde şi o bate cu un bici de foc, silind-o să-i divulge toate numele pe care le poartă. într-o variantă publicată de B.P. Hasdeu, Avestita îi dă Arhanghelului Mihail un zapis care conţine cele 19 nume ale sale: "Şi iată îţi dau acest zapis, muncitorule, care munceşti numele meu, ca să fiu lepădată de trei mile de loc şi să nu mă pociu apropia de puterea acestui

- **.* 36**

zapis .

Legenda Avestiţei conţine o veche credinţă demonologică, potrivit căreia demonul poate fi controlat de către cel care cunoaşte formula magică alcătuită din înşiruirea numelor secrete pe care acesta le poartă. De asemenea, un text care relatează o întâmplare mitică (respectiv, în cazul nostru, înfrângerea Avestiţei de către sfinţi) reprezintă pentru mentalitatea tradiţională o sursă de putere magică.

Din cărţile de colportaj, legenda Avestiţei a trecut în credinţele populare româneşti. Avestita sau Samca devine "cel mai viclean şi mai

Op.cit, p. 287-294.

[33] *Op.cit.,* p. 258-264.

[34] *Op.cit., voi. I, p.* 184-194.

Vezi Valeriu Bologa, **Lamashtu-Karina-Samca,** Cluj, 1939 şi Mircea Eliade, **Demonologie indiană** şi o legendă românească, în "Revista Fundaţiilor Regale", 1937, nr. 12, p. 644-649. **Etymologicum Magnum Romaniae.** voi. II, p. 689. 180

periculos spirit necurat",[1'] care chinuie femeile însărcinate sau lehuze. precum şi pe noii născuţi. Printre practicile magice de prevenire sau de îndepărtare a acestui spirit malefic se numără şi cel descris de Simion Florea Marian: "mai fiecare femeie îngreunată şi mai ales acelea, care au fost, încă pe când erau mici, atacate de acest spirit rău, temându-se ca nu cumva să fie cuprinse şi maltratate de dânsul şi în timpul naşterii, pun ca să li se scrie în formă de cărticică un fel de rugăciune, numită în unele părţi ale Bucovinei **Rugăciunea Sf. Arhanghel Mihail,** care nu numai că cuprinde în sine toate numirile lui, ci e totodată şi îndreptată în contra lui, şi pe care femeile o poartă ca amulet la sine, de cum s-au simţit că au purces îngreunate şi până după naştere, unele chiar toată viaţa".[1']

Formula era aproximativ aceeaşi şi ea reitera scenariul prinderii şi pedepsirii Avestiţei. Este vorba de un "recurs la analogie" - se încearcă trimiterea unei situaţii terestre la una divină analogă. în care duşmanul este biruit. Sunt invocaţi sfinţii (Arhanghelul Mihail, Sf. Sisoe), Maica Domnului. Identitatea de situaţii trebuie să conducă la identitatea de deznodământ. Referitor la Sfântul Sisoe cel Mare (mort în anul 429). pe care Biserica Ortodoxă îl pomeneşte pe data de 6 iulie, legenda acestuia spune că trăia într-un schit din pustia Egiptului. Lui i se atribuie minunea învierii din morţi a unui copil, ceea ce a făcut, probabil, să fie invocat în lupta contra Avestiţei.[1]

Aceste înscrisuri magice purtau numele de "cărţi de samca" şi erau menite să fie purtate la gât, atârnate în încăperea unde se afla femeia lehuză sau copilul mic, pusă în leagănul acestuia.[40] Pe alocuri, erau scrise cele 19-20 de nume ale Samcei pe peretele încăperii unde se afla copilul. ' Ca şi în cazul **Visului Maicii Domnului,** "cărţile de samca"

, Simion Florea Marian. Samca, în "Amiculu familiei". Gherla, an IV. 1888. p. 70. Naşterea la români, p. 24. Vezi **Vieţile sfinţilor** (prelucrate de Al. Lascarov-Moldoveanu), Bucureşti,

40 Ed. Artemis. 1996, voi. V, p. 20.
C. Nestorescu, Avestiţa aripa Satanei, în "Ion Creangă", 191 1, nr. 2; B.P. Hasdeu, **Etymologicum,** voi. II, p. 216; Elena D.O. Sevastos. *op.cit.,* p. 196; I-A. Candrea, **Folklorul** medical român comparat, p. 163-164. Emil Turdeanu, Un manuscris miscelaneu necunoscut, în "Arhiva pentru ştiinţă şi

41 reformă socială", 1932. nr. 1-4.
Tudor Pamfile, Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului, p. 237; Simion Florea Marian, *op.cit.,* p. 27.

erau integrate practicilor magice tradiţionale asociate maternităţii, frici lor legate de naştere şi de sănătatea lehuzei şi a nou-născutului.

"Cărţile de samca" trebuiau scrise doar de bătrâni, niciodată de oameni tineri, pentru că Samca se putea răzbuna pe aceştia, "pe când de moşnegi nu se leagă aşa de uşor".

Majoritatea informaţiilor indică drept "scriitori" ai "cărţilor de samca" pe preoţi, călugări, dieci şi cantori de biserică. [1]Folcloristul Mihai Lupescu, în 1899, consemna: "Cei mai mulţi scriitori ai acestui leac îl scriu cu litere chirilice şi rar unde mai găseşti câte un asemenea odor. Ei fac negustorie cu asta căci fără un leu sau mai bine nu-1 scriu. Pe mine, cu toate că nu-mi trebuia pentru scopul care credea el, mă ţine aproape îndoit taxa de mai sus, căci altfel nu puteam avea acest chip de tămăduit boalele".

Numeroase manuscrise miscelanee din secolele XV1I-XIX conţin "cărţi de samca". De exemplu, într-un manuscris din anul 1810, înaintea textului propriu-zis se face precizarea: "Această carte este pentru ca să nu se apropie diiavolul de acea casă, unde se vor afla aceste scrise".[4] Deosebit de interesantă este **o** însemnare de copist de la începutul secolului al XlX-lea: "Această epistolie cu molitfele ei dimpreună i cu zapisul Avestiţii ce se află scrise întru această carte este a dumnealui dascălul Costache, cântăreţul Colţii. Şi i-am scris-o eu, spre veşnică pomenire. Dumitru Paapa". Aşadar, acest cărturar mărunt copiază "zapisul Avestiţei" pentru dascălul bisericii Colţea din Bucureşti. Putem presupune că dascălul deţinea acest model pentru a-1 putea utiliza la cerere. Secundanţi ai preoţilor, dascălii de biserică nu erau lipsiţi de o oarecare cultură livrescă, situându-se la graniţa dintre oralitate şi cultura scrisă. Totodată, ei sunt mai puţin dependenţi de ierarhia bisericească, de rigorile dogmei creştine în comparaţie cu preoţii. Modestul lor rol liturgic şi stăpânirea aproximativă a scrisului contribuia totuşi la crearea unui oarecare prestigiu în ochii credincioşilor.

Simion Florea Marian, *op.cit,* p. 24.

Adrian Fochi, **Datini şi eresuri populare de la sfârşitul** secolului al **XIX-lea,** p. 263-264.

44

Un leac contra răului copiilor, în "Şezătoarea", 1899, nr. 8-9-10, p. 157. *[5] **Ms. rom. nr. 1194,** BAR, fi **19 r-v.** [46] **Ms. rom. nr. 4835** (cea **1822-1826),** BAR, **f. 95.**

Ca şi în cazul **Visului Maicii Domnului,** Avestiţa aripa Satanei a cunoscut şi o circulaţie orală, sub formă de descântec, "s-a prefăcut în gura poporului care nu ştie scrie şi ceti, şi mai cu seamă în gura babelor descântătoare, într-un «descântec de Samca» sau de «ceas râu», care se întrebuinţează spre acelaşi scop ca şi dânsa". Simion Florea Marian remarca şi faptul că "o mulţime din cele ce numim noi astăzi descântece şi care sunt acum răspândite în popor, au fost la început un fel de amulete compuse nu de păgâni şi nu cu tendinţe păgâne, ci din contră, de preoţi sau monahi creştini şi cu tendinţe creştine". [c]

Acţiunea magică, protectoare a textului scris era pe deplin operantă dacă i se alătura şi o imagine. Paralel cu eficacitatea formulei, valoarea proprie a imaginii îşi exercită efectul complementar, potenţându-i forţa magică. In Moldova, la sfârşitul secolului trecut, călugării dădeau femeilor "o carte în care este făcut chipul dracului înconjurat de o scrisoare cu blesteme bisericeşti. Cartea trebuia purtată trei luni şi se cheamă carte de samca".[49] Mai întâi se desena chipul Samcei şi al Arhanghelului Mihail care o bate cu un bici de foc şi o străpunge cu o sabie. Sub acest desen urma textul conjuraţiei.[10] (vezi Fig. 3). O mărturie remarcabilă privitoare la "cărţile de samca" găsim în fragmentele autobiografice ale cercetătorului Ion Diaconii. Acesta îşi aduce aminte de străbunica lui, care avea "o carte cu Sănci" pe care o căpătase de la un călugăr umblat pe la Muntele Athos: "avea formatul mare - aproximativ 0,40 x 0,30 - scrisă (cred în alfabetul paleoslav) cu cerneală (spunea străbunica) preparată din «zamî di cireşi amari» amestecată cu «hierturi di funingini». Hârtia se vedea afumată de vechime şi uzură. în stânga sus era desenată «Sanca»: o făptură hidoasă, desfigurată, cu capul enorm, cu ochii bulbucaţi, părul lung vâlvoi, mâinile şi picioarele contorsionate în chip oribil, ca să provoace spaimă Samcăi, să «sî ducă pi pustii locuri», departe de casele noastre; şi să înfioare pe cine o privea; şi groaza că ar putea să fure un copil, din leagăn chiar de la sânul mamei, adormită prin somnul vrăjmaş provocat chiar de ea. «Sanca» aceasta o dăduse

Simion Florea Marian, Naşterea, p. 29.

Vrăji, farmece şi desfaceri, (ed. a Ii-a), Bucureşti, Ed. Coresi, 1996, p. 99.

Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p. 163.

Vezi H. Tiktin, Descântec din 1800, în "Arhiva Societăţii Ştiinţifice şi Literare din Iaşi", 1889, nr. 2, p. 247-248; Ms. rom. 4862 (1821) BAR., la fila 3 conţine o miniatură reprezentând aceeaşi scenă.

străbunica şi mamei. Dânsa o ţinea cu grijă mare, pusă în leagănul surioarei mele cele mai mici"."

După 1870, "cărţile de samca" încep să circule în exemplare tipărite, având o imagine reprezentând pe Sf. Sisoe care ţine protector un copil în braţe şi Arhanghelul Mihail care străpunge demonul cu sabia. Două asemenea tipărituri au fost reproduse de Simion Florea Marian (vezi Fig. 4).[52]

Henri Stahl ne-a lăsat în capitolul *Calea Văcăreşti* din cartea sa. **Bucureştii** ce se **duc,** o descriere a librăriei "Pinath", care punea în vânzare **Minunile Sfântului** Sisoe cu mare tablou colorat: "Colorat. Hm! Cerul pe care se profilează Arhanghelul Mihail ţinând de chică pe Satana, înfigându-i sabia în gura închisă şi Sfântul Sisoe cu un copilar în braţe, e vărsit în rose-pale. La atât se reduce coloratul", f

Aceeaşi temă iconografică a pedepsirii Avestiţei o regăsim în caietul de modele al lui Radu Zugravu" ceea ce demonstrează raporturile stabilite între imaginea figurativă, cultura scrisă şi cultura orală (vezi Fig. 5).

Rămânând în domeniul iconografiei, trebuie să semnalăm şi cazul particular, deosebit de interesant, al unei icoane pe lemn din Vâlcea. în registrul superior al acesteia este pictată imaginea combaterii Avestiţei de către Arhaghelul Mihail şi Sfântul Sisoe; textul din registrul inferior, care continuă şi pe spatele icoanei, este de fapt o "carte de samca". Cercetătoarea Ioana Ene ne semnalează faptul că icoane asemănătoare au fost depistate la Călineşti-Argeş (datată 1885) şi Costeşti-Areeş (datată 1939).[55]

în mentalitatea populară, imaginea emană o forţă benefică. Este cunoscut locul şi rolul icoanei în cadrul gospodăriei ţărăneşti. Pe lângă funcţia ei religioasă, menită a mijloci contactul omului cu divinitatea, icoana deţine şi funcţii magice, apotropaice şi de fertilitate: "Fiecare icoană avea semnificaţia ei, dezvăluită prin ceea ce reprezintă şi credinţa în'binefacerile ei mântuitoare o sădise în suflete nu numai învăţătura Bisericii strămoşeşti ci şi toată literatura populară apocrifă, cea astro-

Ţinutul Vrancei, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989, voi. IV, p. 439.

52 *Ibidem,* p. 26-27.

53 Bucureşti, 1910, p. 57.

54 Teodora Voinescu, Radu Zugravul, p. 64.

Un document etnografic foarte rar - tableta apotropaică din colecţ"[1]
Muzeului Judeţean Vâlcea, în "Buridava", 1982, IV, p. 247-250. 184

logică şi de prevestire etc, care circula în manuscrise în toate părţile".[6] Alături de icoane putem aminti şi xilogravurile ţărăneşti cu teme biblice, răspândite în Transilvania secolelor XVIII-XIX, lipite pe crucile aflate la răspântii sau aşezate în grajduri pentru a ocroti animalele (Ion Muşiea a văzut în satul Boholţ din judeţul Hunedoara, icoana reprezentându-1 pe Sf. Gheorghe în grajdul vitelor şi în şuri - pentru a păzi bunurile din ele)/

Evidente caracteristici apotropaice aveau icoanele de vatră, care erau aşezate în hornul vetrei pentru a opri duhurile necurate care ar încerca să intre în casă pe această cale. Fiind destinate unui loc ascuns privirii, ele erau confecţionate din lemn, imaginea reducându-se la incizarea unor contururi ce reprezentau de obicei un sfânt care ţine în mână o carte, binecuvântând. Figurarea sumară a imaginii icoanelor de vatră demonstrează că ele nu aveau drept scop rememorarea unor scene biblice ci oprirea pătrunderii duhurilor necurate prin singurul loc vulnerabil al casei, deschis mereu cu exteriorul." (vezi Fig. 6)

La final, nu putem trece cu vederea cazul extrem de interesant al amuletei descoperite în anul 1930 la Budăneşti, judeţul Mehedinţi. Este vorba de un text scris pe două foiţe de plumb lungi de 20 cm şi late de 3 cm. Rulate, se obţinea un cilindru prin care se trecea şnurul cu care urma să fie atârnat la gât. Foiţele de plumb au gravate pe ambele părţi 184 de versete în slavonă. în prima parte, textul conţine groaznice blesteme adresate diavolului: "Te blestem diavole cu sfântul nume al Domnului nostru Iisus Hristos. Te blestem diavole cu Sfânta Măria născătoare de Dumnezeu şi cu toţi sfinţii. Te blestem pe tine diavole cu Sfântul Ioan Botezătorul... etc". începând cu versetul 155, începe următoarea rugăciune: "Rugăciune de friguri a lui Iisus şi Preasfântul Sisinie şi tuturor noului născut. Dumnezeule! îndepărtează, Doamne pe Diavol din omul, robul lui Dumnezeu Gheorghe Braţul din cap şi din păr, din vârf şi din

Ion Muşiea, Zugravi şi icoane pe hârtie (xilogravurile, stampe) şi sticlă din Transilvania, în "Biserica Ortodoxă Română", 1964, nr. 7-8, p. 770.
Ibidem, p. 669; vezi şi Ion Muşiea, Xilogravurile ţăranilor români din Ardeal, în "Artă şi tehnică grafică", 1939, nr. 9; Marika Kiss-Grigorescu, Xilogravura populară din Transilvania în secolele XVIII-XIX. Catalog de expoziţie, Muzeul Naţional de Artă, 1970.
Pia Ionescu, Icoane de vatră, în "Studii şi Cercetări de Istoria Artei", seria Artă Plastică, 1971, tom 18, nr. 1, p. 151-156; Mihai Mihalcu, Radu Octavian Maier, Icoane de vatră, în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1994, nr. 1-2, P. 125-132.

creştet, din obraz, **din** oehi, din urechi, din nări, din limbă... etc'Y Urmează o înşiruire **a** părţilor corpului omenesc, la fel ca în descântece, care enumera toate organele din care trebuie să iasă boala.

Acest text a constituit obiectul unor controverse privind datarea sa. Analiza paleografică, unele particularităţi fonetice şi grafice sârbeşti, au condus la concluzia că ar data din secolul al XHI-lea, fiind considerat cel mai vechi text apocrif în slavonă scris în ţara noastră.

O revizuire a acestei ipoteze a fost făcută de Petre Ş. Năsturel, care consideră că în datarea acestui text nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de arhaismul textului, deoarece este bine cunoscut că textele liturgice au întotdeauna tendinţa de conservatorism grafic şi fonetic, din respect pentru prototipul pe care îl reproduc. Ca atare, nu putem vorbi de o datare în secolul al XHI-lea ci mai degrabă avem de a face cu un text din secolele XVI sau XVII, epocă în care limba slavă mai era limba oficială a bisericii ortodoxe româneşti. Ca argument pentru susţinerea ipotezei sale, cercetătorul aduce onomasticul românesc prezent în text: Gheorghe Braţul. Numele de familie sunt redate în formulăristica documentelor începând cu secolul al XVI-lea. Dincolo de aceste controverse paleo-grafice, rămâne important textul rugăciunii, pe care Petre Ş. Năsturel îl consideră o variantă a apocrifului **Rugăciunea Sf. Sisinie împotriva diavolului:** "este un exorcism conform cu învăţăturile Bisericii, într-o epocă în care microbii erau ignoraţi şi care atribuia boala maleficiilor demonilor, spiritelor impure".[61]

Principala semnificaţie a acestui text este că el folosea drept amuletă, pentru a fi purtat la gât. Gheorghe Braţul pare să fi fost un om înstărit, plătind un preţ bun pentru a i se grava numele pe foiţa de plumb. Prin aceasta, amuleta este personalizată, devine un obiect privat al posesorului ei, fiind netransmisibilă. Amuleta de la Budăneşti pare să facă parte din acelaşi complex de atitudini şi comportamente pe care omul societăţilor trecute le-a instituit pentru a se proteja de acţiunea forţelor malefice.

Textul integral a fost publicat pentru prima dată de Lazăr Ciomu, **Un monument epigrafic slav la Turnu Severin,** în "Revista Istorică Română ■ 1938, tom VIII, p. 210-234.

Vezi **Istoria literaturii române,** I, Bucureşti, Ed. Academiei, 1964, p. 244, Elena Linţa, **Cea mai veche inscripţie slavonă din judeţul Mehedinţi-** i[11] "Buridava", Drobeta Turnu-Severin, 1978, p. 124-135. **Autour de phylactere slavo-roumain de Budăneşti,** în "Etudes et docu-ments balkaniques et mediteraneens", 1987, nr. 13, p. 54. 186

1.3. Scrisori căzute din Cer

Un alt text apocrif care a avut o mare răspândire în spaţiul românesc a fost **Epistolia Domnului** Nostru Iisus Hristos (sau Legenda **Duminicii).** Acest gen de corespondenţă apocrifă îşi are originile în primele secole ale creştinismului, când alcătuirea "misivelor celeste" folosea la justificarea unor chestiuni religioase. Astfel, Epistolia - ca pretins mesaj epistolar divin, căzut din cer la Roma, Ierusalim sau Bethleem - încearcă să-i convingă pe creştini să "păzească" Duminica, să cinstească ziua Domnului prin repaos şi participarea la liturghie.'" în Occident sunt cunoscute mai multe cazuri de "corespondenţă divină", asemenea scrisori intrând în categoria relicvelor, până târziu în secolul al XlX-lea.[6]"' Ele au fost tipărite, răspândite de colportori, destinate a fi purtate ca amuletă.'

Din Occident, unde a cunoscut o mulţime de variante, acest text apocrifa pătruns şi în cultura românească, pe filieră slavă. "Ea circulă şi azi în masele populare, unde este cetită cu sete şi căutată - de cele mai multe ori purtată chiar de cei ce nu ştiu carte - ca un talisman; şi în diferitele centre ale ţării, unele case editoriale şi-au creat o sursă frumoasă de venit din tipărirea cărţuliei". " B.P. Hasdeu constata că între anii 1862-1879, numai tipografiile bucureştene au scos pe piaţă 16 ediţii, ceea ce, la un tiraj de 5.000 însuma un total de 80.000 de exemplare.[66]

Cea mai veche copie românească pe care o cunoaştem a fost făcută de popa Grigore din Măhaciu (Codex Sturdzanus): "La cetatea Irusa-limului, la scaunul sfânt, cădzu o piatră den ceriu. Mică era şi în vedere, însă nime nu o putea rădica. Adunară-şă patriarşii şi călugării şi preuţii de statură în trei dzile şi în trei nopţi spre rugă. Rugară Dumnădzău şi grăi glas din ceriu, de dzisă aşa: Luoaţi piatra. Deci o luo peatra patriarhul cel

62 Asupra originii şi circulaţiei acestei "scrisori divine", vezi Denis Deletant, The Sunday Legend, în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1977, rif. w 3, p. 431-451.

64 P- Saintyves, Les Reliques et Ies Images legendaires, Paris, 1912. capitolul Talismans et reliques tombees du ciel.

65 Henri Delhaye, Notes sur la legende de la lettre du Christ tombee du ciel, în "Academie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres", 1899, p. 191">92.

^ Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. II, p. 133-134.

"Niciodată o carte serioasă n-a fost la noi atât de citită", Cuvente den bătrâni, voi. II, p. 58.

mare de o desveace. într-însa află o carte. Căutară carte; cartea dzise aşe: Vedeţi fii oaminilor, ca ainte tremeş o carte la voi, iară voi nu o credzut. Tremeşu şi a doaua carte, iară nu şi vă încredzut cuvântului meu. Tremeş şi a treia scriptură".[67] în continuare sunt înşirate pedepsele cumplite pe care le vor primi pe cealaltă lume cei care nu respectă ziua de duminică, în încheiere, pentru a asigura răspândirea textului, era tăcută următoarea recomandare: "Şi această carte să o cetească săva preut. săva diac între oameni şi să o înveţe şi să o tremeaţă de la unii la alalţi şi pre la cetăţi şi pre la domni, fără frică şi fără grije, şi să o tremeaţă în toată lumea. Rutesu voauo ceia ce voru asculta şi voru primi ceasta carte de o voru învăţa, eu le voi da dulceaţa raiului în vecie de veac".

Diferită de versiunea existentă în **Codex Sturdzanus, Epistolia** sau **Legenda Duminicii** a fost copiată în Maramureş, între anii 1621-1633 **(Codicele leudean).** Avem aici aceeaşi recomandare finală: "Blagoslovit să fie acela preut ce o va scrie această scriptură şi o va trimite într-alt locul şi o va da derept păcatele sale. De şeaptedzeci de ori da-i-voiu lui mai mult! Să ară avea păcate pre deasupra părului capului său. lăsate-i vor fi lui şi iertate vor fi lui!".[69]

Copiată şi răspândită de copişti în secolele XV1I-XVIII. tipărită în tiraje de masă la sfârşitul secolului al XlX-lea şi începutul celui următor, **Epistolia** a cunoscut o circulaţie largă în mediile populare. Purtată ca amuletă, ea asigura protecţie şi iertare de păcate. Totodată, pretinzând că este mesaj divin, transmis direct oamenilor ("'căzută din cer"), a contribuit la conturarea imaginarului scrisului şi cărţii. în mentalitatea tradiţională. scrisul şi cartea aveau o dimensiune sacrală, deci scrisul nu putea să vină decât din Cer.

Persistenţa acestei mentalităţi potrivit căreia Divinitatea poate să trimită scrieri oamenilor, o constatăm până în zilele noastre. Câţi dintre noi nu au găsit în cutia poştală, scrisori anonime scrise de mână sau multiplicate la xerox (mai nou chiar pe Internet), aşa zisele "Bilete ale Sfântului Anton"? Acestea pretind că "au fost găsite la Ierusalim"" şi ne

Crestomaţia limbii române vechi (1521-1639). voi. **I.** coord. Alexandă Mareş, Bucureşti, Ed. Academiei, 1994, p. 152-153; B.P. Hasdeu aşază textul popei Grigore alături de o redacţiune modernă a Epistoliei, *op.cit.,* p .60-73J vezi şi Moses Gaster, *op.cit.,* p. 245-252. **Crestomaţia..., p. 154.**

Manuscrisul de la Ieud, text stabilit, studiu filologic de Mirela Teodorescu Ş[1] Ion Gheţie, Bucureşti, Ed. Academiei, 1977, p. 157. 188

someză să le răspândim la rândul nostru, avertizându-ne că diverse persoane au păţit nenorociri pentru că nu au dat curs cererii de multiplicare. în schimb, cei care le copiază şi le transmit, vor fi feriţi de boli şi nenorociri, vor avea parte de fericire şi de neaşteptate câştiguri băneşti.

Aceste "scrisori"[1], chiar dacă ele conţin referiri la persoane din îndepărtata Australie sau S.U.A., nu sunt aşa de recente cum ar părea. Avem de a face aici cu o influenţă catolică: lanţul Sfântului Anton sau postul de marţi în cinstea aceluiaşi sfânt catolic Anton de Padova (mort în anul 1231) au pătruns la noi prin contaminare, el fiind confundat de credincioşii ortodocşi cu Sfântul Antonie cel Mare (mort în anul 356).[71] în Franţa, această practică a lanţului de scrisori a fost condamnată în circularele episcopale de la începutul secolului nostru, fiind considerată superstiţie.

Folcloristul Mihai Lupescu găsea prin anul 1903, răspândit printre elevii orfelinatului din Zorleni. un text care începea astfel: "'Episcopul de la Ierusalim ne trimită această sfântă rugăciune ce s-a auzit în serviciul slujbei, la mormântul Domnului Nostru Iisus Hristos". Urma rugăciunea, după care se spunea: "în Ierusalim a fost auzit glas grăind în vremea sfintei leturghii a Mântuitorului şi-a fost trimisă la 9 persoane. Dacă cineva nu o va trimite la 9 persoane, îl va ajunge mare nenorocire. în oraşul Hârşova, unul care n-a voit să o primească nici să o trimeată mai departe, a ajuns în stare să-şi omoare fiica. Aşadar vă rog ca în 3 zile să o împărţiţi la 9 persoane. Şi după 9 zile vă va ajunge o mare bucurie. în numele Maicei Prea Curate şi a Sfântului Duh amin!"[7]" Tudor Pamfile completează informaţiile aduse de Lupescu, amintindu-şi că o astfel de scrisoare, care "făcuse printre oameni o oarecare vânzoleală", a fost

70 Asupra răspândirii acestor texte în mediile urbane americane vezi studiul lui Alan Dundes şi C. Pagter, Work hard an you shall be rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire, Bloomington. Indiana Universitv

71 Press, 1978.
Vezi pr. prof. Liviu Streza, Păstrarea unităţii în săvârşirea cultului divin şi importanţa ei pentru unitatea Bisericii Ortodoxe Române. Combaterea •novaţiilor şi practicilor liturgice necanonice. în "Mitropolia Ardealului".

7 2 !989, nr. 2, p. 32.

I vezi Raoul Allier, Le non civilise et nous. Paris, Payot, 1927, p. 148-151.
Mihai Lupescu, Tudor Pamfile, O rugăciune de la Ierusalim. în "Ion Creangă", 1912, nr. 7, p. 193.

trimisă în anul 1905 unui localnic din comuna Ţăpu, de către fiul său stabilit *m* Dobrogea.[74]

Despre un fapt similar ne informează preotul Teodor Bălăşel: în anul 1917, în timpul ocupaţiei germane, circulau mii de bileţele în care se relata despre o apariţie a Maicii Domnului în tranşee: "Şi a zis că aceste cuvinte să se înscrie în câte trei bilete pe zi, nouă bilete în trei zile şi să se împartă în toată ţara". "

Editura "Lumina" din Oradea a tipărit recent, alături de **Chipul Mântuitorului,** un text numit **Talismanul. Despre picăturile de** sânge **vărsate de lisus Hristos când suia Muntele Calvarului Golgota,** despre care se spune că a fost găsit "la Sfântul Mormânt al Domnului lisus Hristos din Ierusalim. Voind creştinii David, Elisabeta şi Maftildica Brighita să afle amănunte despre Patimile Domnului nostru lisus Hristos, El le scrie". Urmează o înşiruire de cifre: 150 de soldaţi l-au păzit, a primit 18 pumni şi 80 lovituri de picior, tras de barbă de 23 de ori, vărsând 5.475 picături de sânge, ş.a.m.d. La final sunt expuse virtuţile acestei "scrisori": cel ce o va purta "nu va muri de moarte neaşteptată sau năpraznică şi va fi ferit de duşmanii pustietăţii şi de răul viitor, de martori mincinoşi şi de toţi cei ce vin asupra lui".

O rugăciune despre care se spune că "a fost găsită în anul 1585 în mormântul Domnului" circulă astăzi printre femeile credincioase din satele Maramureşului şi este purtată ca amuletă. Rugăciunea are drept scop îndepărtarea "supărărilor şi a grijilor şi a blestemelor şi a farmecelor şi a vrăjilor şi a tuturor relelor". în textul adiacent rugăciunii există nişte "instrucţiuni" în care se spune că odată copiată, rugăciunea are o "valabilitate" de doar 20 de zile, că "vei fi ferit de boli, de epidemii, iar dacă unul este bolnav, se va atinge partea dreaptă cu rugăciunea".

1.4. Alte utilizări ale scrisului în scopuri defensive

După cum este bine cunoscut - o carte de rugăciuni poate proteja persoana care o poartă. în Evul Mediu occidental existau "rugăciuni scrise pe pergamente făcute sul, cusute în căptuşeala hainelor. închise M cutiuţe, şi care dovedesc rolul profilactic pe care-l puteau juca aceste

Ibidem, p. 194.

Datine şi credinţe, în "Tudor Pamfile", 1924, nr. 1-5, p. 30.

mărturii materiale ale legăturii dintre om şi invizibil".[76] Marcel Mauss denumeşte amuletele, filacterele şi *ex-voto*-urile, "rugăciuni materializate", "degenerate" până la un simplu obiect material.[77]

Iată de ce idealul unei cărţi de rugăciuni de mici dimensiuni se pliază pe condiţiile date de purtarea ei. La sfârşitul secolului al XVllI-lea este tipărită la Bucureşti o carte de rugăciuni de format mic (16 file, 27x8 cm), purtând chiar titlul de Advarium ("amuletă"), Tipăritura are o formă curioasă, foile sunt lungi şi înguste şi nu sunt legate ca la celelalte cărţi, ci pliate. Cărticica este alcătuită din rugăciuni către Iisus Hristos, începuturile celor 4 Evanghelii, cu gravuri reprezentând pe Maica Domnului cu Pruncul, pe Iisus Hristos, cei patru evanghelişti, Sfinţii Petru şi Pavel.

Respectul şi credinţa în capacitatea de protecţie oferită de textele religioase s-au extins asupra tuturor categoriilor de cărţi. Cercetătorul basarabean Petre V. Ştefanucă, investigând prezenţa cărţii în viaţa sătenilor din comuna Nişcani, ne spune că acestea se moştenesc din tată în fiu, iar când moştenitorii nu ştiu carte, totuşi le păstrează cu mare sfinţenie, crezând că le apără casa de nenorociri: "O ţin în casă că-i de apărare" (răspunde un analfabet, în vârstă de 74 de ani). încercând să cumpere câteva cărţi rare, cercetătorul a fost refuzat peste tot cu răspunsul: "Oare nu-i păcat să le vinzi?"[79] Ţăranii bucovineni credeau că o carte de rugăciuni pusă sub cap în timpul somnului, era o bună pavăză împotriva viselor şi nălucirilor diavoleşti." Exemplele de mai sus ilustrează o formă de ataşament tradiţional faţă de carte, motivat magico-

Istoria vieţii private, coord. Philippe Aries şi Georges Duby, voi. IV, Bucureşti, Ed. Minerva, 1995, p. 366; această asimilare a cărţii de rugăciuni cu un obiect-talisman era o practică încă vie în Franţa şi Germania secolului al XlX-lea, Frederic Bărbier, Quelques aspects de I'edition religieuse en Allemagne et en France au XIXe siecle: une mutation des modeles culturels? în voi. Le livre religieuse et ses pratiques: etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France a l'epoque moderne,

77 Gottingen, 1991, p. 41.
"Rugăciunile în religiile unde dogma s-a detaşat de orice fetişism devine ea însăşi un fetişism", La priere et Ies rites oraux, în Oeuvres, Paris, Les

78 Editions du Minuit, voi. I, 1968, p. 365.
Daniela Poenaru, Contribuţii la bibliografia românească veche, Muzeul

79 Judeţean Dâmboviţa, Târgovişte, 1973, p. 7-9.

80 Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani, p. 313.
Elena Niculită-Voronca, *op.cit.,* p. 507.

religios. Chiar dacă aceşti posesori erau analfabeţi, deci în imposibilitatea de a le citi, ei consideră că proximitatea cărţilor are un efect benefic, protector, iar înstrăinarea lor ar atrage după sine necazuri, sau chiar pedepse. în mentalitatea tradiţională, cartea dobândeşte un statut privilegiat, nu atât prin conţinutul ei cât prin calitatea ei de obiect, căruia i se atribuie puteri supranaturale.

în anul 1971, cercetările lui Gheorghe Pavelescu în zona Sebeşului (satul Laz) înregistrează o credinţă potrivit căreia boala nu se poate apropia de om dacă acesta poartă "număruşul" - un text care ar cuprinde numele lui Dumnezeu în toate limbile. El este păstrat pe o filă a unei vechi **Pascalii** aparţinând unei familii de vestiţi iconari din zonă -Poenaru. Textul este aproape ininteligibil şi se copiază mecanic pe o coală de hârtie, la cerere, (vezi Fig. 7) Simion Florea Marian descrie confecţionarea unei amulete contra deochiului care asociază textul "număruşului" cu trei fire de tămâie, trei boabe de piper - cusute într-o bucată de pânză şi purtate de copii la gât. ~

Cu tot aspectul alterat, se poate preciza că este vorba de o versiune a foarte răspânditului text-amuletă: Cele 72 de nume ale **lui** Hristos. Prima variantă a acestui text o găsim în **Rujdeniţa** popii Ion Românul din Sâmpetru (1620), unde se prezicea fetelor născute în luna lui Brumar "să poarte 72 de nume ale lui Hristos, ca să nu se apropie duh necurat".[84]

Cele 12 nume ale lui Hristos apar şi în controversata "tăbliţă de la Lugoj" - o matriţă de lemn folosită pentru multiplicarea amuletei. Xilogravura conţine pe faţa 1 un text în slavonă (Cele 72 **nume...)** şi patru medalioane reprezentând pe Iisus Hristos, Crucea cu inscripţia ÎS XC NI KA, proorocii Zaharia şi Aaron; pe verso un text în limba română (o pericopă din **Evanghelia după Matei:** "în vremea aceia chemând Iisus pre cei 12 ucenici ai săi li-au dat lor putere preste duhurile cele necurate, ca să scoată pre iale şi să vindece toată boala şi neputinţa de la oameni"

Cercetări de etnomedicină în zona Sebeşului, în "Arhiva de Folclor", Cluj-Napoca, 1987, V-VI, p. 14.

Simion Florea Marian, *op.cit.,* p. 224; vezi şi Mihai Laurianu, Din psihologi[3] populară. Deochiul, în "Revista pentru Istorie, Arheologie şi Filologie 1894, voi. VII. [83] B.P. Hasdeu, Cuvente, p. XXXIII; M. Gaster, *op.cit.*. p. 265-267; N. Car-

tojan, *op.cit.,* voi. II, p. 134-136.

N. Cartojan, Cel mai vechi zodiac românesc: Rujdeniţa popei l°[a] Românul (1620), în "Dacoromania", 1924-1926, IV, p. 596.

(10, 1) şi alte patru medalioane: năframa cu chipul Mântuitorului, un înger în zbor, purtând giulgiul cu care a fost înfăşurat trupul Domnului, doi sfinţi neidentificaţi. Cercetată de Valeriu Branişte[85] şi I.G. Sbiera[86], care au datat-o din 1450 şi respectiv 1418 (datorită textului slavon), se pare că ea este opera unui călugăr de la sfârşitul secolului al XVIII-lea.[s] Existenţa unei matriţe de lemn este o dovadă că acest gen de xilogravură a fost multimplicată şi a circulat în diverse medii, fiind utilizată în scopuri apotropaice. (vezi Fig. 8)

La fel ca în credinţele demonologice, cunoaşterea tuturor numelor divinităţii are o valoare magică, operatorul fiind în măsură să o oblige să îndeplinească o rugăminte. Există o întreagă onomatologie sacră, potrivit căreia numele au o existenţă proprie. Utilizarea magică a numelor Divinităţii se regăseşte în magia ebraică (în **Cabala),** precum şi în magia occidentală. Un text-amuletă similar este menţionat în lucrarea preotului Jean-Baptiste Thiers: **Trăite de Superstitions selon l'Ecriture Sainte, Ies Decrets des Conciles et Ies Sentemets des Saints Peres et Ies Theologiens** (ed. a Ii-a, 1777): "Haec sunt nomina omnipotentis Domini noştri Jesu Christi: Anthos, Anoftu, Noxio, Bay, Geog..."

împotriva teribilelor epidemii de ciumă, comunitatea căuta forme de apărare, de la rugăciune la rituri circumambulatorii (tragerea unei brazde în jurul satului), "cămaşa ciumei" etc. Un caracter apotropaic au şi "slovele de ciumă", care, "când se aude de această boală, scriindu-le pe hârtie întocmai cum sunt mai jos, le liagă la mâna stângă şi le poartă" -urmează o înşiruire de cuvinte neînţelese, aşa cum le recomanda logofătul loniţă Giurescu în codicele său de la 1799.[9]

Tabla de la Lugoj. Un monument preţios literaro-istoric, Lugoj, 1903.
Contribuţii pentru o istorie soţială, cetăţenească, religioasă bisericească şi cultural literară a românilor de la originea lor încoace până în iunie 1504, Cernăuţi, 1906, p. 739-749.
Pr. Boris Ţurcan, pr. Vasile Muntean, Noi **contribuţii privind Tabla de la Lugoj,** în "Mitropolia Banatului ", 1982, nr. 1-3, p. 121-127.
Vezi **Literacy in Tradiţional Societies,** p. 229; David Rouach, Les **Talismans. Magie et traditions juives,** Paris, Albin Michel, 1989, p. 110; Marc Leproux, Medecine, magie et **sorcellerie,** Paris, 1954, p. 155.
Op.cit, voi. I, p. 312.
IC. Cazan, **Texte de folklor medical,** în "Cercetări literare", 1936, II, p. 65; manuscrisul logofătului bucureştean loniţă Giurescu cuprinde, pe lângă reţete [c]u formule cabalistice şi exorcisme, o serie de cărţi populare ca: **Trepetnicul,**

Din exemplele de până acum rezultă că aceste texte sau înscrisuri conţin o programare magică permanentă, asigurând protecţia unei persoane. Conform mentalităţii magice, ele iradiază un mesaj benefic care ţine la distanţă agenţii malefici. Putem identifica însă şi practici apotropaice menite să asigure protecţia unui spaţiu delimitat sau a unei construcţii.

Hambarul gospodăriei ţărăneşti este un asemenea spaţiu care trebuie protejat. Astfel, o însemnare dintr-un manuscris din 1746 recomanda ca leac "pentru ghergăriţălul" - împotriva gărgăriţelor care strică grâul: "Să scrii pre panblu (?) cum o şăzut feciorul Cănoftrii, au nici dă bubă nici dă viermi nu l-au mâncat pre el; tot aşa şi tu grâule al robului lui Dumnezeu (cutare) nu-l mănânce viermii".[91] Nu am reuşit să identificăm numele "Cănoftrii" - probabil este o formă coruptă a numelui unui personaj biblic. O practică similară este amintită de preotul Thiers în tratatul său asupra superstiţiilor - se scriau pe o hârtie următoarele cuvinte: "Ibi ceciderunt, expulsi sunt inimici mei", apoi aceasta era pusă în cele patru colţuri ale hambarului spre a feri grânele de insectele dăunătoare. '

O altă "reţetă" care face apel la magia literelor, este cea din Calendarul manuscris al lui Petrache Popovici din Fălticeni (1825): "învăţătură să nu bată piiatra". Grindina va ocoli ogorul celui care va pune în cele patru colţuri ale hotarelor, părticelele agneţ cu inscripţiile: îs, CH, NI, KA: "Şi unde vei avea moşia ta sau ţarina, vei pune în patru părţi ale locului moşiei tale. Adecă să faci patru bucăţele din agneţul acela şi să cauţi patru pari şi în fieştecare par să pui câte o bucăţică de agneţ şi să fie învelite în hârtie curată. Şi parii să-i pui câte unul la patru părţi a ţarinii sau moşiei. Şi nicidecum piiatra nu va bate pre locul tău". ' Miridele - părticele scoase din prescura sfinţită de preot în timpul slujbei[94] - capătă aici o valoare magică, apotropaică. Ele sunt folosite într-un ritual de încadrare, de delimitare cu titlu profilactic a unei zone benefice. Includerea elementelor creştine în activităţile magice este frecventă în religiozitatea

Gromovnicul, Rojdanic, Zile rele etc; vezi B.P. Hasdeu, Cuvente den bătrâni, p. 20-21. [91] Ms.
rom. nr. 438, BAR, f. 4.
Op.cit., voi I, p. 410.
Publicat de G.T. Kirileanu, în "Şezătoarea", 1928, nr. 5-7, p. 71.
Vezi Spiridon Cândea, Agneţul şi miridele în cadrul Sf. Liturghii, [in] "Studii teologice", 1958, nr. 7-8, p. 482-499; loan Zăgrean, Pregătirea Sf-Agneţ pentru împărtăşanie, în "Mitropolia Banatului", 1965, nr. 4-6. P' 381-385.

populară. O practică similară este identificata de Keith Thomas în Anglia secolelor XV1-XVI1: ostia nu era înghiţită, era scoasă din biserică şi îngropată în grădini ca leac împotriva omizilor.[95]

Rugăciunile, simbolurile şi riturile religioase oferă o mai bună protecţie împotriva agresivităţii fiinţelor supranaturale. Referitor la protecţia ogoarelor împotriva grindinei, amintim şi obiceiul de a se face slujbe pentru sfinţirea ţarinilor (cele patru colţuri ale hotarelor erau stropite cu "agheazma mare").

Semnalăm folosirea înscrisurilor apotropaice şi în riturile de construcţie. Este cunoscută grija cu care e ales spaţiul de locuit, precauţiile de factură magică îndeplinite de omul tradiţional pe parcursul ridicării construcţiei. Acestea au menirea de a consacra spaţiul şi a-1 feri de agresiunea maleficului, de a-1 îndepărta de la casa nouă. în Bucovina nu era voie a se construi cu lemn trăznit, decât după ce se punea într-o crăpătură o hârtie cu textul: "Eu laud numele Domnului, dar tu pe cine lauzi?"[97] în Ardeal se puneau la temelia unei construcţii "cărticele, gazete şi hârtii scrise" fie înscrisuri care conţin numele membrilor familiei. In mentalitatea tradiţională, construirea unei case presupunea în mod obligatoriu aşezarea sub pragul acesteia a unor obiecte cu mari potente magice (bani, agheazma, usturoi, sare etc). Prezenţa cărţilor, a înscrisurilor ca valori simbolice încorporate în ziduri s-ar putea asocia cu ideea de perenitate, de durabilitate a scrisului, transferată în acest mod construcţiei, trăiniciei ei. Totodată, ar putea fi o contaminare de la obiceiul ctitorilor bisericilor de zid de a îngropa în fundaţiile acestora o sticlă conţinând un act cu date asupra împrejurărilor ridicării construcţiei. O însemnare aparţinând preotului din Parţa (Banat), în 1851, arată: "Am aşezat cu fraţii o flaşă plină de zăitin cu scrisoarea ce-i scrisă şi în flaşă băgată, în ce vreme şi prin cine s-o rădicat acest sfânt lucru".[99] în Basarabia, "la construcţia bisericilor se punea la temelie un şip de

95 Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England, Penguin Books, 1984, p. 38; practică similară la J-B. Thiers, *op.cit.,* voi. II, p. 336.

97 Tudor Pamfile, Agricultura la români, Bucureşti, 1913, p. 15.

98 Tudor Pamfile, Văzduhul după credinţele poporului român, p. 77.

99 Ion Taloş, Riturile de construcţie la români, în "Folclor literar", Timişoara, *968, voi. n, p. 240.

■B. Mureşianu, Carte veche bisericească din Banat, p. 228.

untdelemn şi hârtia cu ctitorii, supt altar la prestol".[100] în sfârşit, semnalăm şi obiceiul îngropării unor înscrisuri sub semnele de hotar. în Vâlcea, la fixarea hotarelor, pe lângă bătaia rituală administrată unui copil ca să ţină minte locul hotarului se îngropa "o sticlă în care se bagă hârtie, pe care proprietarul îşi scrie numărul pogoanelor şi numele"

în aceeaşi sferă de semnificaţii apotropaice atribuite unor obiecte aparţinând sacrului, putem include şi pecetarele sau pristornicele. Confecţionate din lemn în formă tronconică, ele au la bază o '"pecete", cu care se imprimă pe aluatul pâinilor rituale (prescuri, colaci) inscripţia IS CH NI KA, iniţialele fiind dispuse într-un pătrat crucifer. în Maramureş, fiecare casă avea pecetarul ei, transmis din generaţie în generaţie şi păstrat la loc de cinste, lângă icoane. Anca Pop-Bratu, studiind tipologia acestor pecetare, consideră că ele aveau o funcţie simbolică: "forţa pecetarelor depăşea deci folosirea lui strict canonică şi el putea fi considerat într-un fel, o amuletă protectoare a casei". [02] " De altfel, sensul iniţial al inscripţiei s-a pierdut, ţăranii maramureşeni considerându-le "litere sfinte" sau chiar "numere sfinte". într-o altă zonă etnografică românească, în Oltenia, Charles Laugier constata că pristornicul nu lipsea din nici o casă, fiind atârnat de un cui, lângă icoane. Tot el consemnează un descântec "de izdat" în care se folosesc pristornicul şi busuiocul ca accesorii magice.[103]

Petre V. Ştefanucă, **Obiceiuri şi credinţe de la Nişcani în legătură** cu **locuinţa,** în **Folclor şi tradiţii populare,** voi. II, p. 129. Adrian Fochi, *op.cit.,* p. 128. ~ **Pecetarele din Maramureş - un fenomen de sincretism,** în "Studii Ş[1] Cercetări de Istoria Artei", 1980, tom 27, p. 11; vezi şi pr. D. Buzatu. **Paniornamentica,** în "Mitropolia Olteniei", 1963, nr. 7-8. p. 568-578; Iu[l|U] Pop, **Pecetarele maramureşene,** Baia-Mare, Ed. Cybela, 1995 (cu o boga[ta] ilustraţie foto).

Contribuţii Ia etnografia medicală a Olteniei, p. 60, **1**17. 196

1.5. Amuletele şi atitudinea bisericii faţă de ele

Amuletele conţinând inscripţii sunt cunoscute în Antichitate, la babilonieni, greci, romani, evrei apoi la creştini. . Pierre Riche vorbeşte despre "superstiţia scrisului" la popoarele germanice: obiectele pe care erau inscripţii runice încep să capete proprietăţi magice, apotropaice.[106] Conciliile bisericeşti au condamnat energic amuletele. O sursă preţioasă pentru istoria mentalităţilor este lucrarea preotului Jean-Baptiste Thiers (prima ediţie în 1679, a doua în 1777). Găsim aici un adevărat "catalog", o descriere detaliată a obiceiurilor, credinţelor şi practicilor magice din Franţa secolului al XVII-lea, precum şi deciziile sinoadelor şi conciliilor bisericeşti de condamnare a acestor "superstiţii". Printre "superstiţiile" inspirate de diavol, Thiers aminteşte: "purtatul Evangheliilor, relicvelor, înscrisurilor, **a** centurilor şi brăţărilor pe care sunt scrise cuvinte sacre sau este semnul crucii, cu scopul de a nu muri de moarte subită, fără mărturisire, nici a muri de foc, de apă, de **a** nu fi niciodată rănit în război, pentru a se păstra mereu în graţie prinţilor şi a mai marilor pământului, de a obţine sănătatea sufletului sau cea a trupului, sau de a obţine oricare alt
[107]
efect miraculos".

în textele vechi româneşti, amuletele apar sub numele de "baiere"[108]. In **Lexiconul** lui Mardarie Cozianul (1649) găsim explicaţia: "Baiere de gât cum se pun pentru leacul sau pentru farmec".[109] Dimitrie Cantemir, în **Istoria ieroglifică** foloseşte cuvântul "baier" cu sens alegoric pentru

104 Despre amulete, vezi: William Pavitt, **The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal Gems,** New York, 1970; Lucien Levi-Bruhl, **Le Surnaturel et la nature dans la mentalite primitive,** Paris, 1931, p. 2; Funk &Wagnals, **Dictionary of'Folklore, Mithology and Legend,** New York, 1949, voi. I, p. 50-51; Lucian Bologa, **Psihologia vieţii religioase,** Cluj, 1930, p. 160.

105 Vezi interesantul studiu al lui Pierre Riche, **Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age, în** voi. **Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire,** sous la direction de Bernard Plongeron et Robert Pannet, Paris, 1976; vezi şi Andre Vauchez, **Spiri-**

106 **tualitatea Evului Mediu Occidental, p. 22.**

107 **Education et culture dans l'Occident barbare (Vie - Viile** siecles), p. 262.

108 *Qp.cit.,* voLLp.,311.

109 Vezi A.T. Laurian, I.C. Massim, **Dicţionarul limbei române,** voi. **I, p. 114.** **Lexicon slavo-românesc şi tâlcuirea numelor,** ed. Grigore Creţu, Bucureşti, UOO.p.267.

"scrisoare": "...atuncea el cu mijlocul vrăjitorului dinspre crivăţ la vrăjitorii cei mari de la Delta un baier trimisese, a cărui descântec să cuprindea ca vrăjitorii cu toţii pentru primeneala Vidrii învoind... "[110]

Nu este locul să enumerăm aici toate tipurile de amulete folosite de români în scopuri magice. Convingerea că aveau de înfruntat un pericol permanent, că sunt expuşi la influenţe magice, ostile, a dus la folosirea acestor tehnici defensive. Cel ce poartă amuleta are convingerea fermă asupra puterilor ei magice, misterioase.

In categoria "baierelor" intrau şi înscrisurile magice gen "cărţi de samca". Aceste practici magice erau contrare dogmei creştine, biserica luptând împotriva lor prin canoane care interziceau confecţionarea de amulete. în concepţia bisericii, dacă amuletele au o eficacitate oarecare, aceasta se datorează diavolilor care le inspiră. Sf. Augustin, în lucrarea **De Doctrina Christiana** face un inventar al superstiţiilor de care creştinul trebuie să fugă şi să le repudieze. Printre acestea se află şi amuletele, care ar fi "comunicări oculte cu demonii".[2]

îndreptarea legii (Târgovişte, 1652) preciza: "Carele se va făgădui să fie preot, aceluia nu i se cade să fie vrăjitoriu să aibă niscare învăţături rele sau cititoriu în stele sau să facă baiere".[113] Ioan Zlatoust în învăţăturile sale din **Mărgăritare** (1691) spune: "Cheamă pre draci şi-ţi scriu baiere şi te despoaie de mântuirea ta şi te face de râs şi de batjocură

Ediţie îngrijită de Ion Verdeş şi P.P. Panaitescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1978, voi. H, p. 148.

Vezi MG. Obedenaire, La Religion chez Ies peuples latins. La religiosite des Roumains, Montpellier, 1878; D. Rădulescu, Amulete la ţăranul oltean, în "Arhivele Olteniei", 1925, nr. 21-22; p. 452-457.

[112] Jean Claude Schmitt, Les superstitions, în Histoire de la France religieuse, voi. I, sous la direction de Jacques Le Goff et Rene Remond, Paris, Stock, 1988, p. 436-437; vezi şi Johan Huizinga, Amurgul Evului Mediu, Bucureşti, Ed. Univers, 1970, p. 392-393.

[113] Bucureşti, Ed. Academiei, 1962, p. 430. O trecere în revistă a legislaţiei bisericeşti în această chestiune: Pândele Olteanu, Izvoare mitologic»' folclorice şi apocrife în vechile monumente canonico-juridice, în "Me moriile Secţiei de Filologie şi Literatură", seria IV, tom XI, (1989), Bucureşti. 1992, p. 39-52; Haralambie Cojocaru, Legislaţia canonică a biserici" ortodoxe faţă de superstiţii, magie, vrăjitorie, obscurantism, în "Revista Teologică", 1949, nr. 5-6 şi Dumitru Stăniloae, Formele şi cauzele falsul"[1] misticism, în "Revista Teologică", 1952, nr .5-6.

a toată cetatea"."[4] Episcopul unit al Ardealului, Petru Pavel Aron (1752-1764), în cartea sa **Păstoriceasca datorie,** face atenţi pe preoţi asupra '"superstiţiilor": "Or avea grijă preoţii şi or poronci poporanilor să se păzească de tot felul de nelegiuiri, vrăjitorii, descântătorii, fermecătorie, vărsări de ceară, de baiere sau advare de farmece..."

într-o însemnare din secolul al XVIII-lea publicată de G.Teodorescu-Kirileanu, intitulată **Pentru superstiţie,** aparţinând, probabil, unui preot, sunt condamnate cu argumente teologice "descântecele, credere visurilor şi a farmăcătorilor şi a vrăjitorilor. Şi iarăş baierele, toate legăturile şi a oamenilor şi a dobitoacelor (...). Precum şi cele ce poartă scrisoare scrisă împotriva a oarecare boală, precum fac cei ce scriu de friguri, au să nu îi prindă arma, au să nu se înece, au să nu poată descuie oarecare lăcată cu zale" (observăm că, pe lângă "răvaşele de friguri", se mai foloseau amulete scrise şi pentru a se feri de gloanţe sau pentru "asigurarea" magică a lacătelor!). Cel care a făcut această însemnare oferă şi două istorioare moralizatoare, drept pildă pentru cei ce cred în asemenea practici diavoleşti. în prima istorioară ni se relatează despre o femeie care, "având mare durere de ochi", s-a dus la un diac despre care auzise că "şti scrie oarece, ştiindu-l precum ştiu de friguri împotriva durerii ochilor". Acesta i-a dat "o ţiduliţe învălită şi tocumită bine în postav, aşa ca totudeauna la sine să o poarte şi nici ea nici altora să o deie să o caote *[adică să deschidă hârtia şi să vadă ce scrie în ea,* n.n.]. Muiere crezând aceste au dobândit sinătate ochilor". Femeia nu respectă interdicţia şi "au aflat în ea scris: diiavolul să scoată ochii tăi şi cu lut să umple găurile". înspăimântată, femeia a alergat la duhovnic şi a mărturisit fapta, cerând iertare de la Dumnezeu. în a doua povestioară, tot diavolul este arătat drept inspirator al acestor practici. Un porcar purta "o ţidulă scrisă în numele fericitului Vlazie şi credea cum că dă putere boţii *[bâtei,* n.n.] sale Şi şi când n-a fi el de faţă vor rămânea porcii neatinşi de lupi". Din •ntâmplare, cineva trece pe lângă turma porcarului şi "au văzut pre diavol socotind porcii şi-l întreabă: - Ce faci? - Pasc porcii. Cela iarăşi întrebă: -Cu a cui poruncă? Diiavolul zice: din nădejde cea nebună a păstoriului, P'tru că au pus în bota sa o ţidulă întru care crede că are putere dumnezăiască (...). Pintru acee zice diiavolul că Vlazie acela pre carele

114

115 *Op.cit,* p. 291.

Apud Augustin Bunea, **Episcopii Petru Pavel Aron** şi Dionisie Novacovici sau tstoria **românilor transilvăneni** de la **1751** până la 1764, Blaj, 1902, p. 388

mult l-au chemat nu s-au arătat, ce eu în locul lui am venit ca să ţiiu pre omul acesta nebun în credinţa sa ce deşartă, ca oarecând să-1 poci aduce ca ţidula aceasta să o cinstească mai tare decât pe Dumnezeu".

Folosirea unor înscrisuri ca amulete de către românii bănăţeni, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, este amintită de iluministul Francesco Griselini, atunci când descrie practicile medicale ale acestora: "'Leacurile constau din anumite buruieni, a căror putere contra bolii este cunoscută, sau din superstiţii, precum amuletele, semnele şi cuvintele, un amestec de expresii sfinte şi lumeşti, vrednice să te înfioreze".[117]

Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costache (1803-1842), într-o pastorală cere preoţilor să înlăture anumite practici din viaţa credincioşilor lor: "Să te sileşti în tot chipul ca să dezghini dintre poporeni vrăjile, farmecele, descântecele, baerile şi altele asemenea acestora, care le fac ei mai mulţi prin casele lor, căci acestea sunt lucruri păgâneşti şi neplăcute lui Dumnezeu"." într-un nomocanon tipărit la Iaşi în anul 1844: **Pidalion sau cârma** corăbiei înţelese **a** catoliceştei şi apostoieştei biserici **a ortodoxilor,** este prevăzută pedepsirea preoţilor care fac "cărţi de samca": "Se cuvine a caterisi preoţii acei care cetesc la bolnavi hârtia care se numeşte a Ghelei, pre limba noastră Samca"."[9]

în realitate, opoziţia dintre mentalitatea clericală şi cea laică este departe de a fi tranşantă. în mentalitatea tradiţională nu exista o ruptură între magie şi religie. Orice formulă religioasă într-o cultură a oralului are putere prin ea însăşi. Numeroase informaţii etnografice de la sfârşitul secolului al XlX-lea (de exemplu: răspunsurile la chestionarele lui Nico-*ae* Densuşianu[120]) atestă faptul că unii preoţi scriau "cărţi de samca". întrucât credincioşii se arătau foarte sensibili la fenomenele supranaturale şi credeau în virtuţile magice, apotropaice ale diverselor rugăciuni scrise, această manieră de a vedea lucrurile era împărtăşită de numeroşi oameni

Limba veche **şi-nţeleaptă,** în "Făt-Frumos", 1941, nr. 4, p. 109.

încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei, ed. în" grijită de Costin Feneşan, Timişoara, Ed. Facla, 1984, p. 184.

Irineu Crăciunaş, Veniamin Costache - teolog ortodox, în "Mitropol[3] Moldovei şi Sucevei", 1967, nr. 1-2, p. 12; opreliştea preoţilor de a "vrăji • sub pedeapsa "luării darului", la Veniamin Costache, Datoriile preoţilor de popor, (reed.), Galaţi, 1994, p. 42.

Apud Nicolae Cartojan.Cărţile populare, voi. I, p. 192.

120 Adrian Fochi, *op.cit,* p. 263-264.

ai bisericii, în special clerul de jos, care nu resping concepţiile populare (am amintit mai sus pe călugări, dieci, cantori, paracliseri).

Constantin Erbiceanu afirma că **Visul Maicii Domnului,** Legenda **Sfântului Sisinie, Legenda Duminicii** şi alte legende apocrife care stau la baza acestor practici magice "erau posedate ori ştiute cât de cât de preoţi şi dascălii de la biserici, căci numai aceştia ştiau scrie şi ceti pe atunci. Aceştia le spuneau publicului ocazional şi babelor, ca cele mai interesate, pentru că erau pe marginea mormântului, le ascultau, le repetau şi le răspândeau în popor. Ştiutorii acestor legende treceau în faţa poporului de oameni învăţaţi şi erau mult respectaţi".

Prin această trecere în revistă a formelor utilizării scrisului şi a cărţii în scopuri apotropaice - am urmărit aprofundarea înţelegerii şi îmbogăţirea semnificaţilor unor legende apocrife, credinţe şi practici magice, toate acestea integrate sistemului de gândire propriu omului tradiţional.

2. *UTILIZAREA TAUMATURGICĂ A SCRISULUI ŞI A CĂRŢII*

Un sector privilegiat al istoriei mentalităţilor îl constituie investigarea concepţiilor, metodelor şi tehnicilor terapeutice, medicale - toate acestea având în centrul lor omul în raporturile lui cu Cosmosul, cu Divinitatea, cu forţele demoniace. Terapeuticile medicale prelungesc teologia, mitologia şi experienţele religioase caracteristice unei epoci date. Mircea Eliade constata: "Ce carte pasionantă s-ar putea scrie comparând concepţiile omului în lume elaborate, în ultimile cinci, şase mii de ani, de gândire religioasă universală şi de sistemele şi terapeuticile medicale!" *t* Aşadar, studierea marilor sisteme medicale (ale Antichităţii şi Evului Mediu) cât şi a medicinei tradiţionale, trebuie să pună în evidenţă raporturile acestora cu religia şi magia.

121 „ „

Povestiri religioase care au avut multă înrâurire în poporul român m | ' **trecut,** în "Biserica Ortodoxă Română", 1907, nr. 5, p. 47.

Jurnal, Bucureşti, Ed. Humanitas, voi. II, 1993, p. 209; tot Mircea Eliade scria: "O viziune organică şi pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Aici avem de-a face cu credinţe şi superstiţii caie trăiesc de mii de ani pe pământul românesc. Cunoscându-le, descifrandu-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri". Insula Iui Euthanasius, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993, p. 140.

In societatea noastră contemporană, individul este relativ autonom în relaţiile cu alţii, rupt de orice legătură cu natura, cu cosmosul. în societăţile tradiţionale, corpul uneşte omul cu cosmosul de-a lungul unei reţele de corespondenţe. Există o permeabilitate a corpului la lumea care îl înconjoară. Această observaţie antropologică ne va ajuta să înţelegem sistemul credinţelor şi practicilor magico-religioase care au ca obiect restabilirea echilibrului şi a armoniei interioare a corpului uman.

De-a lungul secolelor, în toate societăţile, puterea asupra corpului aparţinea domeniului sacrului iar medicina a fost practicată de sacerdoţi. în Evul Mediu - toată ştiinţa medicală a Occidentului s-a concentrat în mănăstiri. Boala era considerată ca o pedeapsă de la Dumnezeu, dată celor păcătoşi. Dumnezeu, care L-a creat pe om, nu îngăduie totuşi ca diavolul să distrugă Creaţia sa. De aceea el protejează pe om punând bariere acţiunii malefice a diavolului. Sănătatea putea fi răscumpărată prin apelul bolnavului la ajutorul bisericii. Taina Sf. Maslu putea, în anumite cazuri, să-1 scoale pe bolnav de pe patul morţii; pocăinţa şi rugăciunea pot vindeca de o manieră vizibilă atât sufletul cât şi corpul. Biserica a recunoscut, de asemenea, puterea taumaturgică a relicvelor unor sfinţi vindecători.[1^] Tot din modelul creştin de vindecare fac parte şi pelerinajele la icoanele făcătoare de minuni sau la locuri considerate "sfinte".

Cartea sfântă are aceleaşi proprietăţi vindecătoare. Punerea bolnavului în contact cu Cartea este atestată încă din primele secole ale creştinismului; pentru secolul X, avem un **Evangheliar** utilizat în Bavaria pentru a vindeca nebunia. Textul manuscrisului este bine conservat, dar câteva ilustraţii sunt complet şterse. Uzura anormală a lor este o mărturie a faptului că erau lipite de fruntea bolnavului,[124] Simpla aplicare mecanică a unui text sacru putea produce vindecarea. în acest sens, Pierre Riche remarca: "bolnavii îşi puneau pe locul bolnav texte scrise de un sfânt. Suntem aici destul de departe de civilizaţia scrisului".[125]

Pretutindeni în Europa creştină au luat naştere două sisteme medicale: unul fondat pe transmiterea orală a cunoştinţelor ("mica tradiţie medicală", "medicina populară", "etnomedicina") şi altul fondat pe cuvântul

124 Vezi Peter Brown, **Cultul sfinţilor,** Bucureşti, Ed. Amarcord. 1996, p. 93-129-

125 Joseph-Claude Poulin, *op.cit.,* p. 137-138.

Education et culture, p. 262.

scris ("marea tradiţie medicală", "medicina savantă"). " Cele două tradiţii medicale sunt, însă, complementare: elemente ale medicinei "savante" se regăsesc în cadrul medicinei "populare" şi invers. Raportate la cunoaşterea medicală, aceste două sisteme medicale diferă în funcţie de gradul de sistematizare şi de rolul magiei şi al credinţelor religioase.

Din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, încep să circule în spaţiul românesc sute de copii manuscrise conţinând reţete medicale. Acestea "ies din cercul relativ închis al lumii clericale" - după cum observa Nicolae Cartojan, pătrunzând "prin cărturari mărunţi în masele adânci ale poporului şi au lăsat în folclorul nostru urme care dăinuie până astăzi".

în cele ce urmează vom încerca să identificăm în manuscrisele medicale şi în corpusul folclorului medical românesc, acele "reţete" magice care integrează scrisul şi cartea în ansamblul practicilor terapeutice. Spre deosebire de prima categorie a practicilor magice care utilizează texte scrise în scopuri preventive, apotropaice, există şi numeroase cazuri în care scrisul este folosit în contextul unor acte cu finalităţi imediate. Acestea constau în remedierea unei stări de lucruri negative: extragerea bolii din corpul unui bolnav. Utilizarea "cărţilor de samca" drept mijloc de apărare contra duhurilor rele o regăsim şi în perioada interbelică, fiind semnalată de cercetările monografice întreprinse în satul Cornova din Basarabia. Astfel, cercetătoarea Ştefania Cristescu descrie practica descântatului "de strâns" (tulburări respiratorii la copil).[128]

Atunci când se constatau semnele bolii, se recurgea mai întâi la actul magic al descântatului, prin care duhul rău era somat să părăsească trupul copilului bolnav. Dacă descântecul nu dădea rezultate, se recurgea la facerea cărticelei". Acest caz este semnificativ pentru descifrarea mecanismelor de incorporare **a** scrisului în mentalitatea magică a omului tradiţional. Deoarece vindecarea nu s-a putut obţine prin incantaţia orală,

[126] n -
Uupa clasificarea Iui Robert Redfield, în **Arian medical** systems. A **comparative study,** edited by C. Leslie, Berkeley University Prees, 1976, p. 2-3; vezi şi J.-P. Goubert, **L'art de guerir.** Medecine savante **et** medecine i27 **Populaire dans la France de 1790,** în ' Annales. ESC", 1977. 5.
Istoria literaturii române vechi, Bucureşti, Ed. Minerva, 1980, p. 246.
Asupra medicinei populare româneşti, vezi George Brătescu, Aspecte ale concepţiei **folclorice despre boală,** în voi. **Retrospective medicale.** Studii,
128 "ote Şi documente, Bucureşti, Ed. Medicală, 1985.
ractica magică a descântatului de strâns în satul Cornova, în 'Arhiva Pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", 1932, nr. 1.

toată nădejdea este pusă în eficacitatea magică sporită a cuvântului scris. Avantajul acestuia este că materializează vorbirea. Semnele grafice reprezentând cuvintele, transpuse pe un suport material (hârtia) pot fi păstrate în proximitatea corpului, pot fi atinse, reprezintă o speranţă tangibilă.

Este inevitabil deci, ca formulele scrise să deţină o forţă magică mult mai mare decât formulele orale. Aşa după cum remarca Walter J. Ong, într-o lume a dualităţii sistemelor de reprezentare oral / scris, oralitatea primară nu este atât de simplu de reconstituit: "Scrierea face «cuvintele» să apară similare lucrurilor, deoarece gândim cuvintele scrise ca mărci vizibile ce semnalează cuvintele rostite: putem vedea şi atinge asemenea cuvinte înscrise în texte şi cărţi. Cuvintele scrise sunt reziduuri. Tradiţia orală nu are asemenea reziduuri de depozitat". ~ Ong se referă la "corporalitatea" literală a cuvintelor, la capacitatea scrisului de reificare într-o formă materială a unui conţinut altminteri evanescent. Tocmai această "obiectualizare" poate deveni suport de acţiune magică. Un alt exemplu edificator pentru această mentalitate este faptul că unii preoţi din mediul rural tămăduiau "brânca" (erizipelul) rostind şi *scriind* rugăciunea "Tatăl Nostru" pe o hârtie, lipită apoi cu miere pe locul bolnav.[110]

Avantajele "tehnologiei scripturale" în magie sunt remarcate de Ştefania Cristescu: "Dacă în Cornova, cărticica se bucură încă de preferinţa sătenilor este pentru că, probabil convine mentalităţii religioase, specifică românului basarabean. Descântatul cu ajutorul descântecului (...) e o tehnică mult mai simplă, lipsită de solemnitatea aproape religioasă a cărticelei, care păstrează încă miros de tămâie şi metanii". ' In Cornova existau trei femei ştiutoare de carte care se ocupau cu scrierea acestor "cărticele". Una dintre acestea, Veruţa Dângă (33 de ani) cumpărase o **Epistolie a Domnului Nostru Iisus,** pe care "a sfinţit-o la biserică, de Paşti, când sfinţeşte preotul pasca; a ales ea rugăciunea cu Avizuha *[un alt nume al Avestiţei,* n.n.] şi-o scrie de vreo opt ani de zile. atunci când e trebuinţă, pe o foaie de hârtie". De remarcat faptul ca **Epistolia** a fost sfinţită la biserică (fapt care denotă aceeaşi mentalitate magico-religioasă), ceea ce îi conferea o valoare sporită, "sfinţirea" trans-

[129] **Orality and Literacy. The Technologizing** of **the Word,** London, Ne*' York, Menthuen, 1982, p. 11.

Dr. G. Ionescu-Buzău, **Miculu** magasin de **medicină populară,** BucureŞ 1892, p. 419.

Op.cit., **p.** 375.

miţând cărţii o energie benefică, propice comunicării cu sacrul în lupta contra duhurilor necurate.

Eficacitatea "cărticelei" era dată de săvârşirea unui ritual anume. în prezenţa părinţilor copilului, se aprinde o lumânare la icoane, se tămâiază încăperea şi se rosteşte "Tatăl Nostru". Apoi se citesc rugăciunile din "cărticică". La final, aceasta este pusă pe pieptul copilului. Citirea acesteia cu voce tare este şi o ocazie de divinaţie: "Dacă o ceti de-a dreptu, tară să se împiedice, îi trece copilului, dar dacă **o** fi să moară copilul, nu poate ceti cărticica. Să-nnăduşe".[1"2] **Tot** la Comova, un tânăr scria şi el "cărticele": "Copilul lui Ilie Rusu, Irimia lui Ilie Rusu, faşe cărtişele. Ş-are leac, că-i dai hârtie şi iei îţi face cărtşica de-acasă ş-apoi ţ-o şiteşte şi-ţ trese. Am descântat pe copilu meu ăst mare de strâns. *Dac' s-a-n-sura n-a* ***mai*** *pute faşe cărtişele"* [s.n.]. " Eficacitatea acestui act magic este asociată deci cu ideea de puritate a celui care operează. Schimbarea condiţiei acestuia, prin căsătorie, îi anulează puterea de a face "cărticele" eficiente.

Preotul cărturar Paul Mihail, amintindu-şi anii petrecuţi la seminar (1918-1921), familiarizat fiind cu vechea scriere chirilică, citea "epistolii şi descântece cu Avizuha - aripa Satanei, de pe hârtii scrise cu chirilică, scoase din lăzi pe care mi le dădeau babele din Comova, ca să le citesc la copii bolnavi de diaree în lunile de vară".[135]

In medicina populară românească, scrisul face parte din arsenalul terapeutic. Spiritele malefice, cauzatoare de boală, pot fi scoase din părţile vătămate cu ajutorul unor "răvaşe de leac"[L]6] Acestea se scriu pentru

Ibidem, p. 380; textul integral al "cărticelei" a fost publicat în voi. îngrijit de Sanda Cristescu-Golopenţia, care a reprodus materialele inedite ale cercetărilor Ştefaniei Cristescu, **Descântece din Cornova - Basarabia,** Hiatus, Providence, 1984, p. 138-139. ;V *Idem,p.* 138.

134 Vezi Mary Douglas, **Purity and danger. An** analysis of **the** concepts of **pollution and taboo,** London / New York, Routledge, 1995, p. 59-73. **Pagini de jurnal,** în "Adevărul literar şi artistic", an VI, nr. 391, 26 136 octombrie 1997, p. 9.

Exemple de "răvaşe de leac" au fost publicate de LA. Candrea, *op.cit.,* p. 416-424; Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p. 416-424; Moses Gaster, *op.cit.,* p. 277-278; Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 756; Gr. Tocilescu, Ch.N. Ţapu, **Materialuri folcloristice,** voi. III, p. 128; Charles Laugier, *op.cit.,* p- 89; N. Eeon, **Istoria naturală medicală a poporului român,** Bucureşti, > , P-103; înscrisuri cu valoare tămăduitoare erau utilizate şi în Franţa anului

boli (friguri, brâncă, epilepsie, turbare, insomnie etc.) sau traumatisme (oprirea curgerii sângelui din nas, muşcături de şarpe, de câine), pentru naştere uşoară etc.

Un adevărat dispozitiv simbolic cu proprietăţi taumaturgice este "răvaşul de brâncă". în Oltenia, pe o bucată de hârtie se desena o spirală în interiorul căreia se scria: "Sfinţilor şi doctorilor fără de arginţi Cosma şi Damian, Pantilimon şi Ermodae, Samson şi Diomid, Chiri şi loan să ne fie într-ajutor". în partea de sus a hârtiei se scria invers: "Doamne dă sănătate robului tău (cutare)", iar în partea de jos, tot în bustrofedon, imperativul: "Brâncă, îndărăt te scriu, îndărăt să dai!" " (vezi Fig. 9)

Se degajă trei aspecte^cu o bogată încărcătură simbolică: a) spirala inversă care oferă un model de dispersie a bolii, de părăsire a corpului afectat; b) în acelaşi sens, scrisul invers sugerează o ordine inversată, deci revenirea la starea de sănătate; c) invocarea sfintilor-medici în producerea actului de vindecare. ~ Tot în formă de spirală era scris următorul descântec: "Brâncă bună soră cu ciuma, brâncă neagră, brâncă muscălească, brâncă ungurească, brâncă nemţească, brâncă din cei răi, brâncă de 99 de feluri, eu cu mătura te voi mătura, şi în râuri te voi arunca, în apă, în păduri, în pustie, să eşi după trupul lui... (cutare) din ochi, din cap. Din mâini, din picioare, din baierile inimii şi să rămâie (cutare) curat, luminat ca Maica Precista ce 1-a lăsat" (Jud. Romanati, cea 1900).[139] (vezi Fie.

în Oltenia, brânca se mai "scria" în modul următor: se trage "cu cerneala pe hârtie două cercuri concentrice tăiate de două diametre perpendiculare unul pe altul. în cele patru despărţituri se scrie sus NI şi jos KA, iar în părţile laterale Iisus Hristos. Hârtia cu cerneala neuscată se aplică pe partea bolnavă".[140] (vezi Fig. 11, alte "răvaşe" Fig. 12, 13)

1931, vezi Camille J.B. Fraysse, La therapeutique populaire et Ies sorciers guerisseurs, în "Arts et traditions populaires", 1961, nr. 2. p. 107.

Gr. Tocilescu, Ch.N. Ţapu, *op.cit.,* p. 128; LA. Candrea, *op.cit.,* p. 420; Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p. 22.

Vezi Vasile Bogrea, Sfinţii medici în graiul şi folklorul românesc, în "Dacoromania", IV, 1924-1926, p. 169-182; LA. Candrea, *op.cit.,* p. 271-272-

139 „»

LA. Candrea, *op.cit.,* p. 420; Andrei Oişteanu consideră aceste "răvaşe | manifestări pictopoetice arhaice, precursoare ale poeziei vizuale româneşti. Poezia vizuală românească - repere cronologice, în "Revista de istorie ş[1] teorie literară", 1987, nr. 3-4, p. 149.

140

Charles Laugier, *op.cit.,* p. 89.

Inscripţia care încadrează braţele crucii înscrise în cerc: îs CH NI KA reprezintă una din monogramele Mântuitorului, semnificând: 'iisus Hristos învinge".[141] De remarcat este faptul că aceste "răvaşe" erau aplicate pe locul bolnav, ca un medicament de la care se speră vindecarea. Pentru omul tradiţional, practicile simbolice, reprezentările, trebuiau să se grefeze pe un suport concret - el simte nevoia să atingă, să aibă un contact direct cu acesta. Gesturile rituale care însoţesc aplicarea "răvaşului" deţin un loc important pentru că ele inserează în concret un recurs de ordin spiritual.

în alte "răvaşe" se scria vestitul palindrom SATOR AREPO TENET OPERA ROTAŞ . Această formulă era aranjată într-un pătrat magic; citite de sus în jos sau de la dreapta la stânga sau invers, se obţin aceleaşi cuvinte:

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAŞ

Zeci de manuscrise româneşti din secolele XVIII-X1X conţin această formulă, copiată de preoţi, călugări, logofeţi, dieci. Din mâinile lor vor fi ieşit "răvaşele" în care oamenii simpli îşi puneau speranţa vindecării lor. Prezenţa acestei formule în textele vechi româneşti a fost remarcată de G. Călinescu: "O formulă cabalistică de origine străveche, compusă din cinci cuvinte combinate simetric în pătrat cu marginile SATOR-ROTAS, slujind ca răvaş de friguri, e mai mult un pentaclu, căci simbolul e activ, iradiant". [143]

O altă formulă magică vestită, ABRACADABRA, a făcut carieră în spaţiul românesc. în Bucovina se "scriau frigurile" în modul următor:

Asupra rolului benefic al crucii şi utilizarea ei în medicina populară românească a se vedea dr. Victor Gomoiu, La croix dans le folklore medicale roumain, Brăila, 1938.

Moses Gaster, *op.cit.,* p. 278; Nicolae Cartojan, Cărţile populare, voi. II, p-129-134; vezi şi Gustav Rene Hocke, Manierismul în literatură, Bucureşti, Ed. Univers, 1977, cap. *Litera magică,-p.* 20-90.

Istoria literaturii române de la origini până în prezent, Bucureşti, bd. Minerva, 1982, p. 43.

ABRAŢADABRA
BRAŢADABR
RAŢADAB
AŢADA
TAD
•A144

Potrivit legii magice a analogiei, boala va dispărea gradual, aşa după cum inscripţia se împuţinează treptat. Cuvintele sunt distribuite în variate structuri geometrice, realizând insolite caligrame (spirale, triunghiuri). Prin includerea conţinutului scris într-o anumită formă de vizualizare se realizează un sincretism text-imagine cu valoare magică sporită. Datorită posibilităţilor multiple de aranjare a literelor sau a cuvintelor, scrierea acţionează aici ca un amplificator al eficienţei magice. Acest semnificaţii ale rolului scrisului în practici magice sunt remarcate de Jack Goody: "Scrierea permite construirea unor scheme mai elaborate de manipulare a literelor, a cuvintelor şi a numerelor".[143] Acestea pot fi distribuite în tabele sau în variate figuri geometrice (pătrate, triunghiuri, cercuri, spirale etc), relaţiile grafice instituite între elemente fiind sursa unor noi semnificaţii, deseori esoterice. Totodată, scrierea permite stocarea de semnificaţii într-un spaţiu tridimensional (scrierea pe obiecte), acţionând prin intermediul unui suport material care este mai uşor de manipulat şi care are durabilitate în timp.[146]

Alteori, "răvaşul de brâncă" era "scris" direct pe piele, peste locul vătămat. Doctorul Victor Gomoiu îşi amintea că în copilărie tatăl său, preotul Gheorghe Gomoiu, din satul Vânju-Mare, Mehedinţi, tămăduia în felul următor: "Cu un creion de piatra iadului (nitrat de argint) circumscris focarul, iar cercul se împărţea printr-o cruce ale cărei braţe mergeau de la o margine a circumferinţei până la cealaltă, şi în cele patru sectoare scria câte una din literele îs, Chr, Na, Vi; apoi pe deasupra regiunii inflamate punea un strat gros de miere de albină şi acoperea totul cu o pânză curată".

Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 756; "Abracadabra" era cea mai răspândita formulă "vindecătoare" în Franţa secolului al XVll-lea, vezi J.-B. Thiers, *op.cit.,* voi. I, p. 419.

Introduction, în voi. **Literacy in Tradiţional** Societies, p. 18. Jack Goody numeşte această operaţie: "tratament gratie al informaţiei", **Tne Domestication of the Savage Mind, p. 84. Biserica şi medicina,** Brăila, 1940, p. 77-78.

Recunoaştem în această "reţetă" suprapunerea a două principii: pe de o parte acţiunea simbolică a însemnelor, pe de altă parte acţiunea terapeutică a substanţelor folosite (nitratul de argint, mierea de albine).

Un ecou al "scrierii brâncii" îl găsim într-un descântec "de brâncă" din Oltenia:

"Brâncă curată şi
luminată, Brâncă curată ş-
alinată,
Pă perete scriată'[148]

Nu avem însă nici o altă informaţie despre scrierea formulei vindecătoare pe pereţii încăperii unde se afla bolnavul.

O vrajă temută în lumea satului românesc tradiţional era "legarea bărbatului", adică provocarea impotenţei prin mijloace magice. împotriva unui asemenea maleficiu, aromânii din Vlaho-Clisura foloseau următoarea formulă magică scrisă şi purtată de cel "legat": "Coboară-te Doamne Hristos în Iad şi dezleagă pe cei legaţi, dezleagă şi pe robul tău (cutare). Trimise împăratul şi-1 dezlegă".

într-un manuscris de la începutul secolului al XlX-lea se află următoarea recomandare: "De friguri să scrii aşa: measto lăsnost tocmo vedru zisea Hristos tebea spase venose vebelie slava tebe. Scrie aceste cuvinte. Ia un taler şi apoi să spele talerul cu apă neîncepută şi să dai aceluia cu frigurile şi să bea".[150] Numeroase "reţete" magice conţin astfel de cuvinte necunoscute, deformate. Grigore Ionescu-Gion, menţiona în **Istoria Bucureştilor:** "De friguri era scrisul cu litere arabe sau altfel, de însăşi mâna popei, cu vorbe care nu însemnau nimic sau însemnau atât de mult încât nimeni nu le pricepea". '

Majoritatea manuscriselor medicale româneşti erau traduceri efectuate în mediile călugăreşti, din limba greacă, slavonă, latină. >," "Reţetele" care

[148] _ r. "•
Folclor din Oltenia şi **Muntenia.** Texte alese **din** colecţii inedite. Bucureşti, ,, E.P.L., 1967, voi. I, p. 564.

[149] r
Pericle Papahagi, **Din literatura populară** a **aromânilor,** voi. I. Bucureşti, [150]1900,p.277. [151] Ms. **rom. nr. 2183,** BAR, f. 163.

.52 P-648-
Asupra surselor bizantine ale acestor "reţete" magice vezi Emile Legrancl, **Bibliotheque greque vulgaire (Iatrosophion),** Paris, voi. VI, 1881 şi HJ. Magoulias, **The Lives** of **Byzantine Saints** as Sources of **Data** for the **History of Magic in the Sixth and Seventh** Centuries A.D.: Sorcery,

b

prescriau înscrisuri magice tămăduitoare, au fost preluate de nenumăraţi copişti, copierile succesive având ca rezultat coruperea formulelor originale. De aceea, înţelesul lor este greu de stabilit, el pierzându-se în negura timpului. Ar fi nevoie de multă erudiţie pentru a reconstitui aceste depozite de cuvinte, a căror origine se găseşte în magia asiro-babiloniană, în antichitatea greco-romană, preluate şi difuzate apoi de creştinism. Alteori, sunt folosite intenţionat cuvinte private de sens, a căror forţă magică este cu atât mai mare, tocmai prin exotismul şi ermetismul lor.

Un manuscris din 1774, conţinând reţete medicale populare, recomanda următorul leac pentru constipaţie: "Scrie aceste cuvinte pe un taler nou: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat şi să le speli cu apă neîncepută şi să bea că-i va trece".[154] Numele din text sunt cele patru râuri care, potrivit Bibliei ar izvorî din Rai. " în acest context, apa dobândeşte virtuţi purificatoare, ea inducând regenerarea, vindecarea. "Numele celor patru fluvii biblice care curg în Paradis pot purifica din perspectivă magico-religioasă, orice Cosmos, deci şi microcosmosul pe care îl constituie corpul omului sau al animalului. în acest caz, infantilismul se trădează deodată în felul simplist, concret în care este înţeles simbolismul purificării prin apele paradiziace: se înghite apa care a atins cele patru cuvinte scrise".[1']

Relics and Icons, în "Byzantion", 37, 1967; o lucrare recentă a germanistului Claude Lecouteaux analizează aceste formule scrise în textele medievale, arătând persistenţa lor până în perioada modernă, Charmes, conjurations et benedictions. Lexiques et formules, Paris, Champion, 1996 (din păcate nu ne-a fost accesibilă).

Vezi Alexandru Rosetti, Limba descântecelor româneşti, Bucureşti, Ed. Minerva, 1975, p. 128-134; Ioan Pânzaru, Litterature et oralite, în "Cahiers roumains d'etudes litteraires", 1986, nr. 4, p. 134-135; despre enunţurile neînţelese şi sacralizarea lor vezi I. Lotman, Studii de tipologie a culturii, p. 76.

Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. II, p. 134; vezi şi Mircea Eliade, Cărţile populare în literatura românească, în "Revista Fundaţiilor Regale", 1939, nr. 4, p. 140.

Aceste râuri sunt reprezentate în scena Raiului din biserica Boldeşti-Prahova. De asemenea, în localitate exista credinţa potrivit căreia femeia care va rosti numele celor patru râuri în timp ce naşte, o va face fără chinuri. Victor Brătulescu, Biserici din Prahova, în "Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", an XXXII, 1939, fasc. 99.

Mircea Eliade, Tratat de istorie a religiilor, Bucureşti, Ed. Humanitas, 199A p. 405. 210

Amintim aici faptul că "apa neînceputǎ" este în practica descântatului un element esenţial al recuzitei magice, fiind de regulă, suportul transmiterii virtuţilor curative.

în alte cazuri "apa neînceputǎ" era pusă "la icoană, la coasta lui Hristos, şi să scrii pe un taler: în locul raiului celui iubit s-au înfipt lemnul crucii, îndată ce s-au înfipt şi au ieşit viaţa ţie; şi acestea să le speli cu apa şi să le bei când te cuprind frigurile". ' "Apa neînceputǎ" este aşezată lângă icoană tocmai pentru a i se comunica atributele sacrului. Aşa cum reiese din "reţeta" de mai sus, este preferată icoana reprezentând scena Răstignirii - apa fiind pusă "la coasta lui Hristos". Potrivit tradiţiei biblice, Iisus răstignit a fost împuns de un ostaş cu suliţa în coastă de unde a ţâşnit sânge şi *apă.* înghiţirea apei cu care s-a spălat o icoană era un remediu des utilizat în satul românesc tradiţional. în Transilvania exista următorul obicei: "Ca să nască mai uşor, femeia să bea apă de pe

j CC A F

Icoana Maicii Domnului". " In Muntenia, apa de pe icoană era folosită la vindecarea vărsatului de vânt.' De asemenea, în mentalitatea tradiţională, aghiazma avea proprietăţi taumaturgice, apotropaice, purificatoare, în satul Laz-Sebeş, acelaşi text care era folosit pentru întocmirea "număruşului" (vezi *suprǎ)* era scris cu cerneală pe farfurii albe de porţelan sau faianţă şi era folosit pentru lecuirea bolnavului căruia i s-a luat puterea de către "iele" - adică suferă de reumatism poliarticular. Apa era adusă de două persoane, care trebuiau să respecte anumite condiţii magice: să nu vorbească cu nimeni pe drum, să ia apa din trei izvoare, apa trebuia luată în recipientele întoarse în sensul opus al curgerii izvorului. Apoi bolnavul se spală la încheieturi cu apa din trei farfurii "scrise", în trei seri la rând; apa era aruncată la rădăcina unui pom, acolo unde nu calcă nimeni. în sat se credea că "număruşul" a fost adus de călugării de •a o mănăstire din zonă, distrusă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea din ordinul împărătesei Măriei Tereza.[16]

Ko Ms. **rom. nr. 830** (sec. **XVIII),** BAR, f. 66.

î>imion Florea Marian, *op.cit.,* p. 34.

Tudor Pamfile, **Sărbătorile de toamnă,** p. 150; o altă utilizare "medicală" a unor imagini sfinte este semnalată de Grigore Grigoriu-Rigo: în Oltenia, când s-au încercat toate mijloacele pentru tămăduirea unei boli de ochi, se recurgea 'a o soluţie extremă: noaptea, pe furiş, se răzuiau ochii unui sfânt pictat in i6o k[tsenca] şi din varul obţinut se prepara o alifie, *op.cit.,* p. 7.

Gheorghe Pavelescu, *op.cit.,* p. 141.

Un remediu similar îl găsim într-o însemnare pe un **Chiriacodrom** (1699) aflat la biserica din Arpaşul de Jos - Ţara Oltului: "Scris-am Neculae Grecu din Săşăuş şi vei şti ce au scris că au scris aşa: naca, nara, pana şi vei şti că cuvintele sunt bune de muşcătură de şarpe şi aşa să faci să scrii un pahar nou de glajă şi să scrii cuvintele acestea pe pahar cu cerneală şi să le speli cu vin şi să le dai să le bea că-i va trece cât de curând şi nu-i mai fi nimica ca şi mai în nainte tot bine amin".[161]

Spălarea unei suprafeţe scrise (o farfurie, un pahar) şi înghiţirea apei respective, reprezintă o modalitate de încorporare a cuvintelor sacre, a căror putere binefăcătoare era transferată prin ingurgitare în corpul bolnavului. Spălarea cernelii de pe suprafaţa scrisă şi înghiţirea ei reprezintă **o** metodă de interiorizare a puterii vindecătoare, care. altfel, ar rămâne exterioară pentru bolnav. Jack Goody denumeşte această veche practică magică: "drinking of the word".[162] Ea era cunoscută în Occident încă din primele secole ale creştinismului: Fortunatus, episcop de Poitiers (530-609) relatează două cazuri de vindecare a unor bolnavi prin înghiţirea apei cu care s-au spălat literele rugăciunii Sfântului Germain[163].

Aceste practici au fost inspirate de pasaje din **Vechiul Testament.** unde înghiţirea apei la vechii evrei era o formă de ordalie: dacă un bărbat îşi suspecta soţia de adulter, o aducea în faţa preotului pentru a fi supusă probei apei "cea amară, care aduce blestemul". Apoi, "să scrie preotul jurămintele acestea pe hârtie, să le moaie în apa cea amară. Şi să dea femeii să bea apa amară aducătoare de blestem, spre vătămarea ei". Dacă femeia era nevinovată, ea nu va păţi nimic, însă de va fi nevinovată i se va umfla pântecele şi va fi blestemată **(Numeri,** V, 11-28).[164]

Vaier Literat, **Biserici vechi româneşti din Ţara Oltului, p.** 178.

Literacy in Tradiţional Societies. p. 230; Alte "reţete" de acest gen găsim în: **Ms. rom. nr. 2183 (1766),** BAR, f. 164; "Şezătoarea", 1904, nr. 8-10, p-124 (formula SATOR AREPO... este scrisă pe un vas); Mihail M. Robea. **Vechi texte folclorice în manuscrise din Nord-Vestul Munteniei,** î[1] "Analele Academiei Române.Memoriile Comisiei de Folclor", tom II, 1988-p. 58; "reţete" asemănătoare la Robert Muchembled, La sorciere au villag[e] (XVe - **XVIIIe siecle),** Paris, Gallimard, 1991, p. 73-74. Jean-Claude Poulin, *op.cit.,* p. 141.

Vezi şi James George Frazer, **Folklore in the Old Testament,** London, 19' voi. III, p. 304; Este semnalată prezenţa acestei practici la egipteni, ara tibetani, chinezi. 212

Aducem în discuţie un alt episod biblic, care ar putea avea anumite afinităţi cu practicile ce le descriem. în **Vechiul Testament** există un pasaj în care proorocul Iezechiel are o vedenie: "Şi privind eu am văzut o mână întinsă spre mine şi în ea o hârtie strânsă sul. Şi a desfăşurat-o înaintea mea, şi am văzut că era scrisă şi pe o parte şi pe alta: plângere, tânguire şi jale era scris în ea" **(Iezechiel,** 2, 9-10). "Apoi mi-a zis: Fiul omului, mănâncă ceea ce ai dinainte, mănâncă această hârtie şi mergi şi grăieşte casei lui Israel" (3, 1). Un episod de bibliofagie există şi în **Apocalipsa Sf. Ioan:** "Iar glasul din cer, pe care-1 auzisem, iarăşi a vorbit cu mine, zicând: Mergi de ia cartea cea deschisă din mâna îngerului, care stă pe mare şi pe pământ. Şi m-am dus la înger şi i-am zis să-mi dea cartea. Şi mi-a răspuns: Ia-o şi mănânc-o şi va amărî pântecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea" (10, 9-10). Această bibliofagie a proorocului Iezechiel şi **a** Sfântului Ioan reprezintă o formă de consubstanţialitate între om şi Carte. Profetul trebuie să asimileze Cuvântul scris al lui Dumnezeu şi apoi să-1 propovăduiască.

Episodul înghiţirii Cărţii este reprezentat în iconografia occidentală. Cartea ingurgitată de Sf. Ioan este un masiv codex, ca de exemplu într-o gravură aparţinând lui Albrecht Diirer. (1498 - vezi Fig. 14) Iconografia ortodoxă a eludat acest aspect, deloc plăcut: în loc de a o înghiţi, Sf. Ioan primeşte din mâinile îngerului o Carte deschisă, la fel cum Moise a primit Tablele Legii pe Muntele Sinai[1] ". Reprezentări ale acestei scene biblice le aflăm în pictura pridvorului Bisericii Kreţulescu din Bucureşti (începutul secolului al XVIII-Iea): un înger cu faţa de foc şi trupul alcătuit din nori întinde lui Ioan o Carte deschisă. Aceeaşi reprezentare poate fi identificată în pictura pridvorului Paraclisului Bunavestire de la Biserica Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului, pictură executată în anul 1738 de către doi zugravi originari din Muntenia, (vezi Fig. 15)

Imaginea biblică a înghiţirii Cărţii de către proorocul Iezechiel şi Sfântul Ioan, a lăsat urme şi în metaforismul medieval al cărţii. De fapt, chiar lectura cu voce tare sau subvocalică a unei cărţi, seamănă cu un "act de manducaţie" - împrumutând terminologia lui Marcel Jousse.' Paul Zumthor, analizând amprenta oralităţii asupra stilului literaturii medie-

^ezi Louis Reau, **Iconographie de l'art chretiene,** tom II, voi. II, **p-**
166 SI P- 705.
L'anthropologie du geste, voi. II, **La manducation de** la **parole.**

vale, observa: "Mişcarea muşchilor faciali asimila lectura unei acţiuni de nutriţie".[167]

Topos-u\ "cărţii-hrană" apare şi în predosloviile cărţilor româneşti, în însemnările copiştilor sau ale cititorilor. în Cronograful alcătuit de călugărul Mihail Moxa (mănăstirea Bistriţa, 1620), cititorul este îndemnat să afle "învăţătura cărţilor şi dentr-însa cu dulceaţă să te adăpi".[168] Mitropolitul Veniamin Costache, în prefaţa la Vieţile Sfinţilor din luna septembrie (Mănăstirea Neamţ, 1807) oferă acelaşi *topos* al lecturii. hrană: "Şi precum trupul nemâncând bucatele cele potrivite lui mai multă vreme, nu poate fi viu, ci moare, aşa şi sufletul care nu se hrăneşte cu cetirea dumnezeieştilor scripturi, cu a vieţii sfinţilor şi cu cuvântul lui Dumnezeu, nu poate fu viu nicidecum, ci iaste mort".

Pe o Evanghelie (Iaşi, 1762), în însemnarea donatorului se spune: "Aciast sfânt izvor de miere şi dumnezeiască carte ce-s numeşte Evanghelie am cumpărat-o ei, robul Iui Dumnezeu Nechita Dandul".[170] Un alt călugăr copist, pe la 1744, defineşte astfel cartea: "o masă duhovnicească şi ca o băutură mestecătoare de cuvinte dumnezăeşti, ce se cuprind într-însa".[171] Un cititor anonim, într-o însemnare din 1779 pe un Minei aflat la biserica Sf. Nicolae din Craioviţa, ne lasă o impresie a lecturii sale: "Multă dulceaţă au aflat gâtlejul gurii mele".[172] Este vorba de un *topos* răspândit în literatura medievală apuseană. II găsim şi la Sfântul Anselm de Canterbury (1033-1109), în lucrarea sa Meditaţii despre mântuire: "Gustă bunătatea Mântuitorului tău, mestecă dulceaţa acestor cuvinte, soarbe-le aroma care e mai dulce ca mierea, înghite-le întreaga lor dulceaţă".[173]

Qu'est-ce qu'un style medieval?, în Pour une anthropologie des voix, textes reunis par Nicole Revel et Diana Rey-Hulman, Paris, L'Harmattan 1993. p. 41.

169 *Apud* B.P. Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae, I, p. 265. '

loan Bianu, Nerva Hodoş, Bibliografia românească veche, tom II, Bucureşti, 1910, p.74.

G. Teodorescu-Kirileanu, Despre biserica lui Ştefan cel Mare din Piatril Neamţ, în voi. Scrieri, II, ed. îngrijită de Constantin Bostan, Bucureşti, Et Minerva, 1997, p. 414.

Gabriel Ştrempel, Copişti de manuscrise româneşti până la 1°"' Bucureşti, Ed. Academiei, 1959, p. 111. " Aurelia Florescu, Tipăriturile râmnicene din patrimoniul Craiovei. î'[1] [v] Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional. Rm. -Vâlcea. 1980. p-";

173 *Apud* M.T. Clanchy, From Memory to Written Record, p. 217.

Observăm că modelul natural al încorporării prin ingurgitare în actul nutriţiei este sursa câmpului semantic de simbolizare a modelului cultural al asimilării intelectuale, prin lectura unui text scris. într-o cultură orală, anterioară apariţiei scrisului, distanţa între cuvântul rostit şi receptor nu are nevoie de nici o mediere. După cum remarca Walter J. Ong, "văzul izolează, auzul încorporează. în timp ce văzul situează pe observator în afara a ceea ce vede la distanţă, sunetul se varsă în cel care ascultă". în cultura scrisă, simbolul ingurgitării textului este o modalitate de a media, în sensul de a anula distanţa dintre receptor şi textul materializat în obiect exterior. Este vorba deci, de o formă de concretizare, de materializare a raportului abstract dintre cititor şi text.

Scrierea face cuvintele să apară similare lucrurilor, deoarece gândim cuvintele scrise ca mărci vizibile ce semnalează cuvintele rostite: putem vedea şi atinge asemenea cuvinte înscrise în texte şi cărţi. Este vorba aici de o "corporalitate" literală a cuvintelor, o capacitate a scrisului de reificare într-o formă materială a unui conţinut de altminteri evanescent. Tocmai această "obiectualizare", materialitate a scrisului poate deveni suport de acţiune religioasă sau magică.

Uneori, aceste "concretizări" iau forme explicite. Asimilarea forţei curative a cuvântului scris se putea face în mod direct, prin înghiţirea cu apă a bucăţelelor de hârtie. Astfel, în Bucovina, "răvaşul de friguri"" conţinând formula ABRACADABRA era înghiţit[175], la fel procedându-se la Răşinari-Sibiu, unde se scria pe o foiţă de ţigară formula SATOR AREPO... O însemnare nedatată de pe o Tălcuirea liturghiei (1697), recomanda ca leac pentru turbare înghiţirea cu apă a sării pe care s-au scris cuvintele "iarbă de turbată": "dă trii ori să scrie cu dăgiatul pă saria cernută pră masă".[177]

Practici similare întâlnim şi în alte zone ale lumii. în Franţa secolului [al] XVI-lea, înscrisurile destinate a fi înghiţite de către bolnav erau

[174] pităm după traducerea lui Alexandru Duţu, în voi. Dimensiunea umană a i[75] 'storiei, p. 284.

i[76] [Ele]naNiculiţă-Voronca, *op.cit,* p. 756. i[77] pictor Păcală, Monografia comunei Răşinari, Sibiu, 1915. p. 246.

Elena Mosora, Doina Hanga, Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiile 'bliotecii Centrale Universitare "Lucian Blaga", p 33

cunoscute sub numele de "amulete franciscane". Remedii asemănătoare erau folosite de vindecătorii din mediul rural francez interbelic.[1] ' Adevărate rituri de manducaţie a unor imagini pioase tipărite erau practicate cu ocazia unor pelerinaje în regiunea Namurois (ultimul caz, înregistrat în anul 1977!)' în Polonia medievală, de asemenea se recurgea la scris pentru a conjura boala să iasă din trupul bolnavului. [1] O cercetare etnologică de teren, în Afganistan, înregistrează următoarea situaţie amuzantă: în urma unei consultaţii, doctorul eliberează o reţetă unui ţăran afgan; acesta întreabă dacă reţeta prescrisă trebuie mâncată sau

înghiţită cu apă! In China veche, dacă un medic nu putea obţine repede leacul adecvat, scria numele acestuia pe o hârtie, o înmuia în apă şi o dădea bolnavului să o bea, după ce se dizolva tuşul.[18.]

Pentru a uşura înghiţirea, în Gorj, "răvaşul de brâncă" era ars, iar cenuşa era pusă într-un pahar cu apă, apoi era băută de bolnav.[184] în această categorie intră şi "hapurile" contra Zburătorului, care conţin "praf de foi sfinţite".[1] ' Suportul scrisului, chiar în absenţa lui, poate fi investit cu puteri magice, după prealabila lui consacrare.

Drept suport material al acestor "răvaşe" se utiliza şi prescura. Pentru turbare era recomandat să ai "un corn de prescură de acelea slujite şi să scrii pe dosul ei aceste cuvinte: Saturn, Ariepotates, Eperetos, Amenerva. Zoina, Rogacataras". Sau: "De turbare scrie într-o prescură aşa: Dumnezeu de două ori şi mănâncă".[187] Prezenţa prescurei în aceste practici

Alain Boureau, **Adorations et devotions franciscaines. Enjeux et** usages **des livrets hagiographiques,** în voi. **Les usages de l'imprime,** p. 29.

Camille J.B. Fraysse, *op.cit,* p. **107.**

180 *e*

Jean Pirotte, **Images des vivants et des morts. La vision du monde propagee par l'imagerie de devotion dans le Namurois,** Bruxelles. 1987, p. 291.

i oi

Stanislaw Bylina, **Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne** aux **XVe et XVIe siecles,** în "Acta Ethnographica Hungarica", 1991-1992, voi.37, nr. 1-4, p. 183. " Danuta Penkala-Gawecka, **Transformations of tradiţional medecine 1» Afganistan,** în "Etnologia Polona", 1987, tom XIII, p .116. Iulius E. Lips, **Obârşia lucrurilor,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1964, p. 447. Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p.21.

G. Dem. Teodorescu, **Poezii populare române,** ed. îngrijită de Georg Antofi, Bucureşti, Ed. Minerva, voi. II, 1985, p. 68. G.T. Kirileanu, *op.cit.,* p.71.

187

Mihail M. Robea, *op.cit.,* p.59. 216

magice ne conduce la ideea unei contaminări cu elemente ale ritualului religios, cu Taina Sf. Euharistii. Chiar şi astăzi se crede că pâinea sfinţită, anafura, mâncată pe stomacul gol, are proprietăţi tămăduitoare.

Proprietăţile curative ale cuvântului scris sunt atât de mari încât pot să tămăduiască de la distanţă, printr-un mijlocitor. O "reţetă" dintr-un manuscris de la sfârşitul secolului al XVIII-lea recomanda "pentru şarpe când muşcă pre om" să se scrie o înşiruire de cuvinte neînţelese, pe o coajă de pâine, care "de va fi departe acel muşcat să le mănânce acela care au venit cu veste, iar de este aproape acel muşcat, să le mănânce el".[188]

în comuna Răchita-Sebeş, palindromul SATOR AREPO este încrustat pe două bucăţi de lemn de tei, cu o vechime de peste 200 de ani aduse -conform tradiţiei satului de la muntele Athos. Inscripţia se imprimă pe 9 turte de făină de grâu nedospită. Acestea erau ţinute pe marginea ferestrei, iar bolnavul le lua cu gura, fără să le atingă.[189] Prezenţa ferestrei ne indică un rit de separare, de purificare, leacul trebuie să pătrundă în odaia bolnavului şi să-l vindece.[190] O utilizare asemănătoare o găsim şi la macedoromâni, unde omul muşcat de un câine turbat trebuia să mănânce 40 de mici colaci pe care s-a scris formula SATOR AREPO.[191] Probabil este vorba de o contaminare cu obiceiul coacerii de pâini rituale, legate de cultul morţilor, cu ocazia sărbătorii celor 40 de mucenici (9 martie).

Mărul constituia un suport frecvent pentru scrierea formulelor vindecătoare. Pentru vindecarea frigurilor se recomanda mâncarea unui măr pe care s-a scris "Tatăl Nostru".[192] Autorul unor povestiri hagiografice din Franţa secolului al XlV-lea stigmatiza pe ţăranii care recurgeau la aceeaşi practică: "ceulx qui usent de pome escriptes".[19,] în mentalitatea populară, mărul este purtător de semnificaţie rituală, fiind prezent în marile momente ale vieţii. Mărul simbolizează renaşterea, rodirea, sporul material. Aceeaşi tehnică era folosită şi de şcolari ca modalitate insolită de a-şi

189 Ms. rom. nr. 1391, BAR, f. 20.
190 Gheorghe Pavelescu, *op.cit.,* p.137.
191 Vezi Arnold Van Gennep, Les rites de passage, Paris, 1969, p. 17.
192 Pericle Papahagi, *op.cit,* p. 285.
Ms. rom. nr. 118 (începutul sec. XIX), BAR, f. 33; vezi şi Grigoriu-Rigo, *opcit,* p. 70.
Robert Muchembled, *op.cit.,* p.81; J.-B. Thiers reproduce cuvintele care se scriau pe un măr ca remediu împotriva turbării: "Hax pax max Deus adimax , °P-ci'f.,vol. I, p. 411.

însuşi lecţia: "Când uită grămăticul cartea: să scrii toate slovele buchiilor pe un măr roşu şi să-l pui pe sfânta masă şi să leturgheascâ popa 3 sâmbete şi 5 duminici şi să ia acel măr grămăticul şi să-l mănânce".[1]! Este vorba de aceeaşi metaforă a ingurgitării, transferată asimilării intelectuale (de unde expresia: "a mânca cartea").[95]

în aceeaşi categorie a "suporturilor comestibile" pentru textul scris amintim şi usturoiul ale cărui proprietăţi apotropaice sunt binecunoscute: "cetată, etată, metată, aceste cuvinte să le scrii pe usturoiu, de friguri".[96]

Un alt suport al scrisului era şi cărămida. în Oltenia, palindromul SATOR AREPO putea fi "scris" şi pe **o** cărămidă nouă, care era încălzită înainte de a fi aplicată pe locul bolnav.[197] O "reţetă" dintr-un miscelaneu de la începutul secolului al XlX-lea, scrierea pe cărămidă era indicată ca leac pentru insomnie: "Să doarmă când este bolnav. Să scrii într-o cărămidă de la biserică veche, să o iei de unde se închină preotul, dinaintea prestolului şi să zică: Sfinte Dumnezeu, cela ce ai dat somn lui Adam în rai şi lui Avemeleh şi celor şepte sfinţi ce au dormit 372 de ani, fă somn, tu Doamne şi acestui om, să doarmă, şi să pui cărămida sub cap".[198] Observăm şi în acest caz, principiul recurgerii la un scenariu mitic pentru a obţine vindecarea.

Se scria de obicei cu cerneală, dar şi cu cărbune sau cu sânge: "Când cură sânge din nas să scrii cu sânge pe hârtia aceasta: Banu şi Zăganu. Cela ce va daru, să ia şi cu Hristos zicu: stai sânge să nu pici".[199] Un manuscris de la sfârşitul secolului al XVlll-lea, descoperit în Maramureş, conţine numeroase "doftorii" aduse "de călugăraşi de la Ţaligrad". într-una din ele, "când curge sângele din nas", se recomanda să se adune sângele într-un blid "şi să scrii cu un condeiu la fruntea omului aceste nouă cuvinte: Zaharia au fugit, noi, oa oae sângele să steie ca o piatră

Ms. anterior anului 1792, publicat în "Ion Creangă", 1909, nr. 9, p. 242. Jack Goody amintește o practică similară în Islam: școlarul care făcea greșeli de ortografie era pedepsit să înghită hârtia respectivă, *op.cit.,* p. 231. Ms. **rom. nr. 139 (începutul** sec. **XIX),** BAR, însemnare pe scoarța 1. Charles Laugier, **Sănătatea în Dolj. Monografie sanitară,** Craiova, 1910. P-[69]

[198] Ms. **rom. nr. 118,** B.A.R., f. 36v.

[199] Ms. anterior anului 1792, publicat în "Ion Creangă", 1909. nr. 9, p. 242.

nemutatată, apoi să scrii şi pre blidul ce s-au sprijonit sângele şi să fie blidul de lut şi să-1 îngroape unde-i locul mai curat"."

întocmirea acestor "răvaşe de leac" era condiţionată de respectarea unor prescripţii rituale: să fie scrise cu mâna stângă" , să fie scrise pe nemâncate[20] , să fie scrise seara, atunci când soarele apune, sau în perioada când luna creşte (deci în perioade astrale determinante pentru succesul operaţiunii).[203] Pentru facilitarea însănătoşirii, aceste prescripţii sugerează instaurarea unei ordini inverse (scrisul cu mâna stângă), iar regresul bolii este omolog diminuării soarelui la apus.

Acestor gesturi li se asociază şi formule rituale. Astfel, după ce "răvaşul de friguri" este purtat de bolnav timp de 3 zile, el este aruncat într-o apă curgătoare, însoţit de următoarele cuvinte: "Cum nu stă apa pe gârlă, aşa să nu stea frigurile la mine şi cum se duce răvaşul ăsta pe gârlă, aşa să se ducă şi frigurile de la mine (cutare)".

în toate cazurile, după ce au fost aplicate pe locul bolnav, aceste înscrisuri sunt arse sau aruncate într-o apă curgătoare, pentru că ele se confundă cu răul însuşi şi trebuie să dispară.

în Oltenia, primului copil viu după unul sau mai mulţi născuţi morţi, i se schimbă numele, iar numele vechi este scris pe o cărămidă care se aruncă într-un râu, pentru ca duhul cel rău să nu-1 mai găsească."" In mentalitatea magică, numele unei persoane nu doar o reprezintă ci chiar este acea persoană. De aici şi ritualul schimbării numelui unui copil bolnav. Noul nume creează o nouă identitate. Tot în Oltenia, se scria numele copilului bolnav de epilepsie pe o hârtie care era lipită apoi sub aripa unei rândunici, care apoi era eliberată spre a-şi lua zborul.[206]

200 Mihai Dăncuş, Elemente de etnoiatrie într-un manuscris miscelaneu din secolul al XVIII-lea descoperit în Maramureş, în Maramureş vatră de istorie milenară, voi. III, Ed. Dragoş Vodă, Cluj-Napoca, 1997, p. 349;
2oi [illegible]tor la scrierea cu sânge, vezi şi J-B. Thiers, *op.cit.,* p. 415.
2 Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p. 22.
Nicolae Drăganu, Pagini de literatură veche (o colecţie de cărţi populare într-un manuscris din jumătatea a doua a secolului al XVIII-lea), în
t "Dacoromania", 1923, III, p. 246.
2(M Charles Laugier, Contribuţii..., p. 90.
2ß Gr. Grigoriu-Rigo, *op.cit.,* p. 70.
206 Charles Laugier, Sănătatea în Dolj, p. 54; *idem,* Contribuţii..., p. 14 şi 29.
Idem, Contribuţii..., p. 89. -J9

Semnalăm şi prezenţa unui tabu ritual: recomandarea strictă ca "răvaşele" să fie scrise numai de oameni în vârstă, a căror forţă vitală este în scădere. Motivaţia este tot de natură simbolică: "Până la 50 de ani e om în putere care creşte şi se zice că va creşte şi brânca, de va fi scrisă de unul din aceştia". [07] Transpare aici sensul simbolic al acţiunii: ceea ce este lipsit de putere, trebuie să producă efecte de întărire, vindecare, printr-o inversare simbolică.

Semnificativă ni se pare folosirea unui text integral al unui descântec de "brâncă" drept "răvaş de leac". într-o structură narativă tipică de descântec, este inserat remediul scriptural, semnalat ca atare în text şi prezent în actul ritual al vindecării. "Răvaşul" începe cu formula obişnuită: "Se sculă cutare *[aici se scria numele bolnavului,* n.n.], dis de dimineaţă, pe cale apucă, cu Brânca în cale se întâlni, la el se repezi (...). Nu chirăi, nu te văita, la cutare *[aici se menţiona numele celui care scrie,* n.n.] să te duci, brânca să ţi-o scrie, cu mâinile la spate, cu patruzeci şi patru de cruci o va înconjura şi cu nouăzeci şi nouă de răvaşe o va scrie şi pe ea o va trimite în fundul mării, unde popă nu toacă, câine nu latră, cocoş nu cântă. Iar tu să rămâi curat şi luminat, ca argintul strecurat. Descântecul meu şi leacul de la Dumnezeu".[208]

Preotul Teodor Bălăşel, la care găsim această informaţie, precizează că descântecul "se scrie cu cerneală şi cu mâinile la spate. Se scuipă peste slove, chiar de cel ce scrie şi o lipeşte pe locul unde este boala. Acest descântec l-am cules de la bătrânul cântăreţ de biserică Gh. Stoica din Ştefăneşti-Vâlcea". Cazul este interesant pentru că ridică problema unui sincretism scris-oralitate în desfăşurarea unui act magic. Formula poate să fie eficientă şi prin performarea ei orală (descântecul), însă transpunerea ei în scris îi conferă materialitate, maniabilitate. Descântecul în sine devine recuzită magică, concretizare formală a puterilor taumaturgice.

Aceste înscrisuri magice au proprietăţi vindecătoare, însă întâlnim şi cazuri în care ele aparţin magiei negre, având un efect contrar, malefic, iatrogenic. Intr-un manuscris conţinând reţete medicale, copiate de dascălul Nicolae Filimon de la biserica din Sebeşel-Alba (sfârşitul secolului al XlX-lea), există şi o reţetă "pentru a îneca cei din casă şi apa

M.T. Adameşteanu, **Medicina populară,** în "Şezătoarea", 1901, nr. 1, p- 86-
Theodor Bălăşel, **Brânca scrisă,** în "Izvoraşul", 1937, nr. 3, p. 106; [u] descântec similar la Christea N. Ţapu, **Descântec** de brâncă, în "Apărători sănătăţii", an IV, 1894, nr. 15-16, p. 162.

nu-i": "Să scrii cu peana de pupeze, cu sânge de liliacu: Schiator Arifo Tenet Opera Protas. Aciastă epistolă a o băga sub pragul uşii pre din lontru, a nu te vedea nimenea"."

în sfârşit, semnalăm folosirea înscrisurilor şi în magia erotică feminină. La aromâni, pentru ca o femeie să cucerească dragostea unui bărbat, trebuia să poarte asupra ei următoarele cuvinte, scrise de preot: "Sfinte Dumnezeule, al lui Avraam, care ai dat atâta putere în pace şi vrednicie". Pentru eficienţa înscrisului, femeia trebuia să meargă la biserică şi în timpul litiurghiei să se gândească la bărbatul dorit.[210]

Toate aceste "reţete" magice au circulat prin intermediul copiilor manuscrise şi, prin intermediul preoţilor, al călugărilor şi al altor cărturari mărunţi, au pătruns în viaţa cotidiană a celor mulţi, de la sate şi de la oraşe. Chiar dacă multe dintre ele aparţin culturii scrise, au o origine "savantă" - aceasta nu înseamnă că ele nu au circulat şi în satele româneşti, având drept intermediari pe cei ce ştiau carte. De altfel, aceste practici, după cum am văzut, sunt atestate în număr mare de cercetările folclorice şi etnografice de la sfârşitul secolului al XlX-lea şi prima jumătate a celui următor. Ele au supravieţuit până aproape de zilele noastre. Cercetarea din 1971 a lui Gheorghe Pavelescu dovedeşte că "răvaşele de leac" erau încă folosite în satul Laz.

"Răvaşele de leac" făceau parte din medicina hieratică. în secolele XVII-XVI1I exista un adevărat comerţ cu înscrisuri tămăduitoare, practicat de călugării greci veniţi de la Sf Munte, comerţ care le asigura -spune G. Ionescu-Gion - "un venit grăsuliu şi durduliu, întocmai după pofta cucernicei sale inimi. Aceste cojiţe de pâine scrise pe limbi înalte şi adânci, se vindeau în oraşele României, întocmai cum se vindeau indulgenţele în Apus, înaintea lui Luther"."[11] în acelaşi sens menţionăm şi •nformaţia lui D. Pappasoglu - primul istoriograf al Bucureştiului - potri-

209 Gheorghe Pavelescu, Folclor medical de pe Valea Sebeşului-Alba, în 210 "Apulum", 1970, VIII, p. 570.

2|| Pericle Papahagi, *op.cit.,* p. 298.

Doftoricescul meşteşug în trecutul Ţărilor Române, în "Revista nouă", '892, nr. 11-12, p. 499; vezi şi cap. *Medicina hieratică* din lucrarea lui Victor Gomoiu, Din istoria medicinei şi a învăţământului medical în România (înainte de 1870), Bucureşti, 1923; Simion Reli, Medicina călugărească în trecutul românesc, în "Candela", Cernăuţi, 1934, nr. 1-12.

vit căreia călugării de la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din Bucureşti "tămăduiau şi de brâncă scriind peste umflătură cu cerneală Sf. Cruce'*.[212]

N. Leon atribuie aceste "răvaşe" călugărilor şi călugăriţelor care veneau de la Ierusalim.

La sfârşitul secolului al XlX-lea, M.T. Adameşteanu nota: "Acum au luat toţi obiceiul că cum se simte ceva cumva de brâncă, zburghiu la popa şi la ţârcovnic să le scrie brânca".[214] La fel, Grigoriu-Rigo enumera printre cei ce "scriau frigurile": preoţii, dascălii, paracliserii, călugării."[1]"" Acest fapt ne apare firesc, deprinderea scrisului - fie ea şi aproximativă -era privilegiul oamenilor bisericii. Apoi, însăşi redactarea acestor "răvaşe" cerea **o** anumită familiarizare cu textele sfinte. Nu poate fi vorba de o implicare pe scară largă a clerului în aceste practici magice, nu toţi preoţii cedând solicitărilor enoriaşilor lor de a le "scrie" boala.

Nu numai preoţii întocmeau înscrisuri de vindecare. învăţătorul, ca figură centrală a satului românesc, alături de preot, se bucura de un mare prestigiu în ochii sătenilor. Aceasta decurgea din faptul că el stăpânea misterul scrierii şi capacitatea de a descifra cărţile - suficiente calităţi pentru a fi considerat deţinător al unor însuşiri magice. învăţătorul şi folcloristul Sofroniu Liuba din Banat ne descrie modul de alcătuire a unui "răvaş" de brâncă: "îndată ce se face unuia brânca la noi în sat, aleargă îndată la dascăl; ducându-i un «ou de leac» pentru scrierea brâncii pe un petec de hârtie. Oul se pune jos (căci nu e bine a-1 da cu mâna) zicând: «Nu-ţi dau leacul, ci oul, iar leacul îl iau de la Dumnezeu prin tine». Eu am învăţat a scrie de la tatăl meu D. Liuba antecesor în oficiu care iarăşi a învăţat de la antecesorul său. Ne-am convins că în comunele vecine tot învăţătorul scrie brânca. Cum şi de când se susţine această datină în popor, nu se poate şti; se crede însă, că numai scrierea brâncei prin dascăl poate să aibă leac".[216]

Sofroniu Liuba adaugă articolului său şi reproducerea unui asemenea "răvaş de brâncă": o cruce înscrisă în cerc, cu monograma îs XC Ni KA, dar având şi alte litere, combinaţiei cărora li se acorda următoarea

Istoria fondării oraşului Bucureşti capitala Regatului Român de la anul **1830** până Ia **1850,** Bucureşti, 1891, p. 66. ***Op.****cit,* **p. 13.**

[214] /> : or

Op.*cit.,* **p. 85.**

[215] *Op.cit.,* p.70.

Sofroniu Liuba, Aurel Iana, Medicina poporală. Credinţe, datini, doftor» 5 descântece **poporale,** în "Familia", 1891, nr. 47.

semnificaţie: ML - "Mântuitorul Lumii", ON - "Om am fost nime nu m-a cunoscut", CM - "Ceea ce eşti mai cinstită", Bl - "Brâncă întoarsă". în timpul cât se fac cercurile (litera O) din cele patru colţuri se zice: "Cum scriu eu întors, aşa să se întoarcă brânca de la cutare". Duetul cercului, al liniilor perpendiculare trebuie să fie de la dreapta la stânga. în timpul acestei activităţi grafice trebuia rostită o rugăciune către Maica Domnului, pentru ca "răvaşul" să aibă putere vindecătoare.

La adânca înrădăcinare şi persistenţă a acestor credinţe în mentalitatea populară a contribuit şi faptul că "reţete" magice ca şi cele enumerate mai sus, au fost vehiculate prin intermediul broşurilor tipărite în a doua jumătate **a** secolului trecut şi colportate cu miile în lumea satului românesc.

Astfel, într-o broşură tipărită la Iaşi în anul 1874, **Doctorul sătenilor,** se află următoarea reţetă pentru friguri: "Pe o bucată de hârtie să scrii aceste sfinte cuvinte: Dumnezeu a lui Dumnezeu, Dumnezeiască minune! Pecetea Darului Sf. Duh Amin. Să o poarte bolnavul 9 zile la gât şi apoi să o dee pe focu".[217] Eficacitatea remediului este garantată: "S-au văzut multe vindecări cu asemenea scris, însă trebuie să aibă multă curăţenie şi credinţă şi cel ce le poartă şi cel ce le scrie".[218]

Aceste tipărituri preiau vechiul fond al sfaturilor medicale care circulaseră anterior prin intermediul copiilor manuscrise, continuând însă să amestece cu nonşalanţă reţete de medicină naturală (plante medicinale etc.) cu cele de factură magică. Acestea au dobândit un surplus de prestigiu tocmai datorită faptului că au văzut lumina tiparului.

Dacă, într-o primă fază, locuitorii satelor cunosc "terapia scrisului" de la preoţi şi ajutoarele lor, precum şi de la alţi cărturari mărunţi, spre sfârşitul secolului al XlX-lea, colportajul tipăriturilor cu conţinut practic se adresa unui public de cititori-ţărani. Putem admite că unele "reţete medicale" de factură magică, prezente în calendare sau broşuri separate, [a]u fost "prescrise" de "vracii" din satele noastre - personaje destul de familiarizate cu scrisul, după cum vom vedea într-un capitol următor. Acelaşi corpus de mijloace terapeutice magico-religioase era prezent şi în literatura franceză de colportaj. Interesant este faptul că incantaţii de [v]mdecare conţinute în **Le Medecin des pauvres,** broşură de colportaj cu

T- Codrescu, **Doctorul sătenilor cuprinzând recete de** mai **multe boale [c]ulese din diferite cărţi atât pentru oameni cât şi pentru animale,** laşi, 2i8 [T1]p. Buciumului Romanu, 1874, p. 52. [Ib] *idem,* p. 242.

mare audienţă la sfârşitul secolului al XVHI-lea, erau încă folosite în anul 1950 de vindecătorii locali din zone rurale ale Franţei!"

Revenind în spaţiul românesc, dacă până la jumătatea secolului al XlX-lea, aceste "reţete" magice erau împărtăşite atât la nivelul claselor dominante cât şi la nivel popular, constituind un fond comun, de acum înainte elitele se vor adresa unui alt tip de medicină, cea profesionalizată. "Răvaşele de brâncă" **vor** rămâne în arsenalul "vracilor" locali, în aşezările rurale unde prezenţa unui doctor era o raritate, unde lipsea cu desăvârşire orice formă de asistenţă medicală modernă.

în încheiere, dorim să sintetizăm câteva trăsături ale acestor fapte de mentalitate tradiţională românească. Eficacitatea lor este dată de simbolica formulelor misterioase (SATOR AREPO...), simbolica cifrelor, simbolica elementelor (apă, foc), simbolica timpului (scrierea pe înserat), simbolica trupului (mâna stângă), legea analogiei (spirala, "darea pe apă"), legea contactului (aplicarea pe locul bolnav), principiul transferului (spălarea suprafeţelor scrise şi înghiţirea apei), referinţa culturală la o formulă consacrată (rugăciunea). Peste toate acestea se adaugă referinţa culturală a unor formule religioase consacrate (rugăciuni, simboluri religioase, nume de sfinţi etc). Cei ce doreau să se vindece cu ajutorul acestor înscrisuri erau oameni profund credincioşi. Ei ştiau că de tăria credinţei lor depinde eficacitatea formulelor. Purtându-ie, aplicându-le pe locul bolnav, înghiţindu-le, bolnavul se angaja trup şi suflet la propria vindecare. Arhivele şi muzeele noastre nu deţin asemenea obiecte, caracterul "consumabil" al "răvaşelor de leac" a făcut ca ele să nu se păstreze.

Dincolo de caracterul lor insolit, de "curiozităţi", faptele menţionate în capitolul de faţă dau posibilitatea accesului la mărturii ale întâlnirii, ciocnirii şi convieţuirii unor sisteme culturale diferite (cultura scrisă - cultura orală). Tradiţii de origini diverse cunosc procese de interferenţă, suprapuneri, resemantizări, rezultând un sincretism magico-religios, caracteristic culturii tradiţionale româneşti. Totodată ele sunt urme ale unui întreg univers de viaţă, relevând structuri mentale, atitudini şi compot tamente care, în condiţiile modernităţii, deşi supuse unui proces de permanentă erodare, par a nu fi destinate dispariţiei totale.

Lise Andries, **Les livres de savoir pratique dans la France des XvH^e^ XVIIIe siecles,** în voi. **Colportage et lecture populaire, p.** 179.

Fig. 1 **-Sachet d'Accouchement** conţinând o rugăciune cu indicaţia: *"Dacă o femeie în chinurile facerii va avea această scriere la ea, imediat va naşte, nici copilul nici femeia nu vor muri."* - Ms. din secolul al XlV-lea, Franţa *(apud **Histoire de France,** sous la dir. de Jacques Le Goff et Rene , Remond, Paris, Seuil, 1988, voi. **I,** p. 507)*

VISUL lAICÎ
DOMNULUI

Fig. 2 - **Broşură de mici dimensiuni,** de vânzare la intrarea în biserici

Fig. 3 - **Arh. Mihail străpungând Samca**
Desen ce însoţeşte o "carte de samca
(apud H. Tiktin, Descântrec din 1800)

Fig. 4 - **Străpungerea Samcei**
Tipăritură de la sfârşitul secolului al XlX-lea, Moldova
(apud Simion Florea Marian, ***Naşterea de români)***

M **4C** **«'-s**
V

i ***4tK*** **••? ;t**

% 5 - **Arh. Mihail, Sf. Sisoie şi Panica** - din Caietul de modele ale meşterului Radu Zugravu (tos. ***rom. nr. 4602,*** *BAR, f. 20)*

Fig. 6 - **Icoană de vatră din nordul Olteniei** *(apudM. Mihalcu,*

.v

R.O. Maier,
Icoane de vatră, *p. 133-134))*

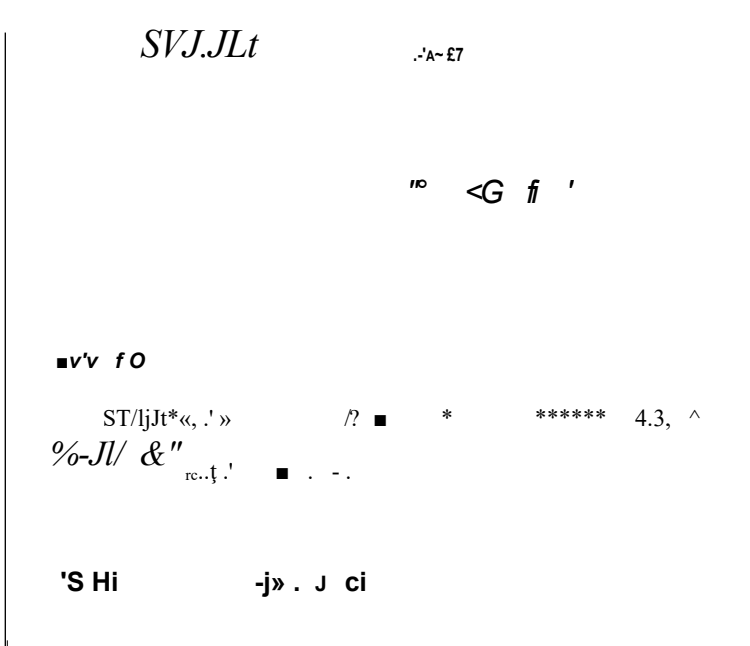


Fig. 7 **-Număruşul** din Laz, cu cele **72 de nume ale Domnului Nostru Iisus Hristos,** scris de Măria Diacu, 24 august 1971 *(apud Gheorghe Pavelescu, Cercetări de etnomedicină în zona Sebeş, p. 140)*

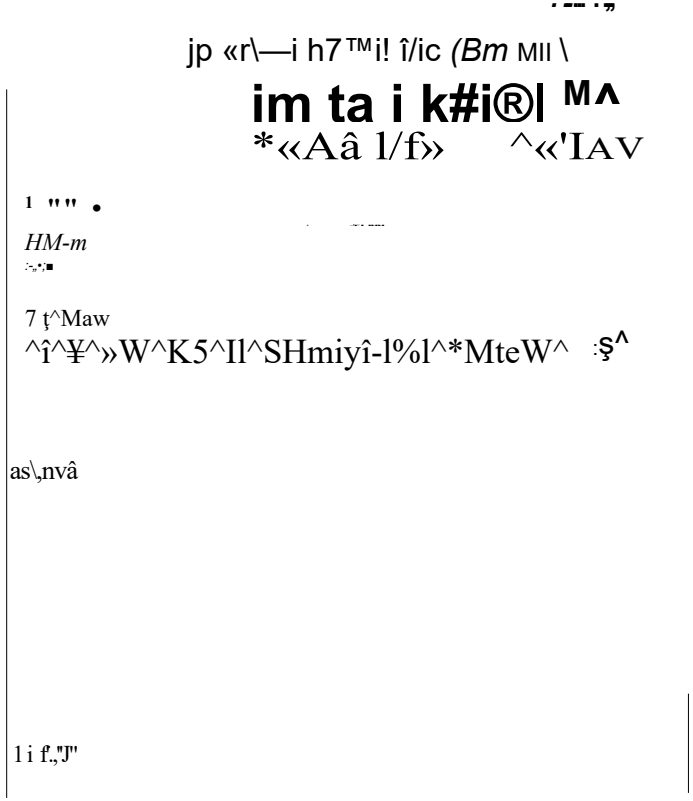


Fig. 8 - Tăbliţa de la Lugoj, faţa 1 *(apud G. Sbierrea, Contribuţii pentru o istorie soţială..., p- 743)*

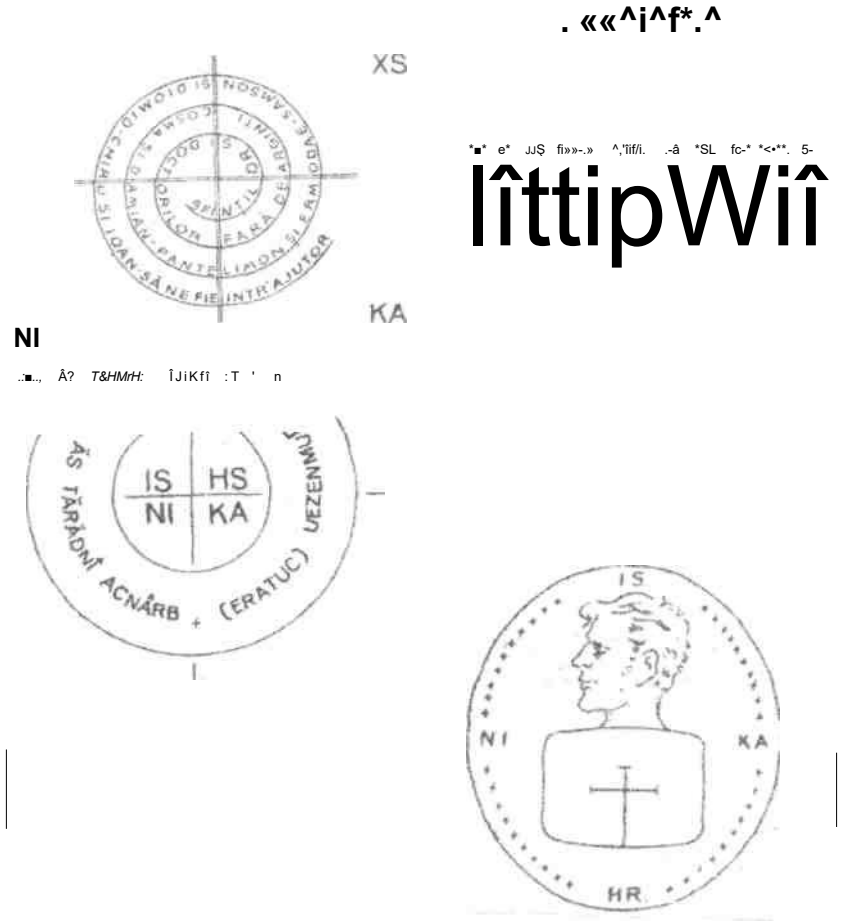


Fig. 9, 10, 11, 12 - Răvaşe de brâncă
(apud I.A. Candrea, ***Folklor medical)***

m *

/

Fig. 13 - **Răvaş de brâncă,** comuna Răchita (13 august 1971), conţinând o formă coruptă a inscripţiei IS CH NI KA
*{apud G. Pavelescu, **Cercetări** de **etnomedicină** în **zona** Sebeş, p- 137)*

Fig. 14 - *"Atunci am luat cartea din mâna îngerului şi am mâncat-o, şi era în gura mea dulce ca mierea..."* **(Apocalipsa Sf. loan,** 10, 10)
Gravură de Albrecht Diirer (**1**498)

Fig. 15- - Pictură din pridvorul Paraclisului Bunavestire (1738).
Biserica Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului
(foto autor)'

VII

CITIREA CĂRŢII

Ocupându-ne de rolul scrisului şi al cărţii în comunitatea tradiţională românească, am identificat moduri particulare ale angrenării acestora în acţiunile magico-religioase. Recuzita magică incorporează texte, formule, simboluri, gesturi aparţinând sferei religiei creştine. Credinciosul analfabet care purta asupra sa o carte de rugăciuni în chip de amuletă, are un alt tip de raport cu aceasta. Neavând acces la conţinutul textului, eficacitatea magico-religioasă este dată de materialitatea cărţii, susţinută de statutul ei simbolic, recunoscut şi asumat de cel care o poartă. Intervine aici şi presiunea tradiţiei, se recurge la carte ca amuletă pentru că "aşa e bine", "aşa am apucat din părinţi" etc.

Spre deosebire de acest caz în care se face abstracţie de conţinutul referenţial, neutilizându-se textul ca atare, prin lectură, am întâlnit şi alte situaţii în care, dimpotrivă, tocmai lectura este vectorul acţiunii benefice sau malefice.

Aşa cum am văzut în capitolele anterioare, mentalitatea tradiţională receptează scrisul ca fiind de origine divină (Scriptura ca text revelat). Apoi, în comunitatea românească tradiţională, cuvântul scris s-a identificat pentru o lungă vreme cu Scriptura, cu versetul biblic al cărui singur tălmăcitor era preotul. Actul de a citi, sau de a asculta pe cineva citind era o experienţă religioasă pentru omul tradiţional. întrucât Cartea reprezenta o manifestare a puterii divine, implicit citirea ei avea o încărcătură sacră. 1. Lotman observă că mentalitatea tradiţională are tendinţa de a înzestra actul citirii cu puteri purificatoare: "...împărţirea cărţilor în sfinte sau laice (precizarea genului determină simultan şi locul cărţii date în scara valorilor) şi credinţa că numai primele au o funcţie aparte, purificatoare, reprezintă un fenomen de dată mai târzie. în perioada iniţială, chiar simbolismul plurietajat al textului grafic (semnele marchează cuvintele, iar cuvintele - lucrul însuşi) a făcut să se înţeleagă înalta valoare semiotică şi, în consecinţă, sfinţenia, valoarea procesului însuşi a citirii. Respectul nu era generat de un anumit tip de carte ci de cartea ca atare".'

în acest context, "lecturii" îi preferăm termenul "citire" deoarece primul are o accepţiune modernă, în încărcătura lui semantică intrând conotaţia de act gratuit, de petrecere a timpului, de "iscusită zăbavă".

Studii de tipologie a culturii, p. 34.

"Citirea", dimpotrivă, se rezumă la aspectul instrumental al actului lecturii, putând fi integrată semnificaţiilor mai complexe ale contextelor în care este utilizată. "Citirea" reprezintă o lectură pur formală, o reactualizare a unor texte deja cunoscute, este apropiată de rugăciune, de psalmodiere. "Citirea" instaurează de la început un alt raport cu textul, conferindu-i o dimensiune rituală: ea este mai mult o rememorare atemporală de formule deja acceptate în memoria colectivă. Destinatarul aştepta mai mult reactualizarea unui cod decât un mesaj nou.

1. ACŢIUNEA BENEFICĂ A "CITITULUI"

Folosirea cărţilor în oficierea Liturghiei a impresionat profund mentalul colectiv, a contribuit la conferirea aurei de supranatural a acestora. Ritmurile Liturghiei sunt ritmări ale Cărţii sfinte. In Biserica Ortodoxă, citirea **Sfintei Scripturi** este o secvenţă importantă a serviciului divin. Pericopele biblice au intrat în compunerea serviciului divin, tălmăcindu-se astfel credincioşilor tainele credinţei şi ale mântuirii neamului omenesc. **Biblia** "a fost considerată de la început sacră, de aceea lectura ei s-a făcut mai ales prin intermediul cultului şi al iconografiei, aceasta din urmă tot ca o parte din cult. Iar cultul ortodox, cu cele şapte taine şi cu mulţimea de ieurgii e foarte bogat".[2]

într-o vreme în care **Biblia** nu era la îndemâna tuturor, când încă nu cucerise spaţiul privat al credincioşilor, liturghia era singura cale de cunoaştere a Cuvântului lui Dumnezeu, iar biserica singurul loc al ascultării şi înţelegerii **Scripturii.** "Lectio divina" - citirea cu voce tare a **Scripturii,** se baza pe ascultarea în comun a mesajului divin, aprofundarea acestuia prin re-citiri succesive, de la un an liturgic la altul. Respectul pentru Carte era esenţial în receptarea colectivă a textului - acesta având o autoritate atemporală, scopul lui fiind acela de a readuce în memorie adevăruri deja ştiute. Cercetătorul basarabean Petre V. Ştefănucă, întrebând o femeie bătrână din satul Nişcani dacă citeşte cărţile

Antonie Plămădeală, **Sfânta Scriptură în Biserica Ortodoxă,** în "Dacoromania", Miinchen, 1988, nr.7, p. 21. 236

religioase pe care le avea în casă, aceasta îi răspunde: "Eu nu le cetesc, da cred; ascult labiserică".~'

Cartea sfântă este un dar al Divinităţii, iar cuvântul ei este reactualizat continuu prin rit. Ascultarea Cărţii este un factor de umanizare, element distinctiv pentru natura umană, aşa cum statuia Antim Ivireanul: "că omul carele nu ştie carte ca să citească Sfânta Scriptură şi cărţile beserecii noastre şi sfintele pravile, au de nu se va învăţa de la alţii care le ştiu, să aseamănă cu dobitoacele cele necuvântătoare carele nu ştiu ce fac de vreme ce nu au minte" **(învăţături pentru taina pocăinţei,** 1705).

Omul tradiţional nu putea concepe o lume viabilă în care lipsesc aceste coordonate care îi ritmează viaţa. Semnificativă este în acest sens figurarea în descântece a unei ne-lumi, o lume a nefiinţei, spaţiu în care este exorcizată, aneantizată boala: "unde biserică nu se face", "unde Dumnezeu nu se pomeneşte", "unde popă nu toacă", "unde popă nu face liturghii", "unde popă nu citeşte": în descântec numărul elementelor ce compun descrierea acestui spaţiu este foarte limitat. Tocmai de aceea faptul că selecţia elementelor importante reţine ca trăsătură definitorie prezenţa Cărţii şi a practicilor ce o însoţesc, dovedeşte locul privilegiat pe care îl deţine în mentalul colectiv, funcţiile sale benefice, apotropaice şi taumaturgice.

Cartea sfântă este prezentă şi la Sfintele Taine: Botez, Cununie, Maslu, la slujbele de înmormântare precum şi la ieurgii. în timpul slujbei, atunci când se citeşte **Sf. Evanghelie,** credincioşii îngenunchează, ca expresie a smereniei şi pocăinţei. Apoi, preotul trece cu Cartea pe la fiecare credincios, dând-o spre sărutare. Cel mai important moment când trebuie sărutată **Sf. Evanghelie** este momentul de după utrenia (slujba care precede liturghia) de duminică. Atunci se scoate Sf. **Evanghelie** în mijlocul bisericii, iar credincioşii fac metanii şi o sărută. în unele biserici, după săvârşirea slujbei, preoţii stau între uşile împărăteşti şi dau spre sărutare Cartea tuturor credincioşilor, deşi practica nu este prevăzută în **Liturghier:** "în cazul citirii şi sărutării Sfintei Evanghelii, este de dorit să

Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani, p. 314.

4 6 **In Opere,** p. 349.

Arthur Gorovei, **Descântecele românilor,** în voi. Literatură populară, ed. îngrijită de Iordan Datcu, voi. II, Bucureşti, Ed. Minerva. 1985. p. 18-23 şi p. 125-126; vezi şi Vasile Bogrea, **O străveche formulă de exorcism** în **descântecele noastre,** în **Pagini istorico-filologice.** Cluj-Napoca. Ed. Dacia, 1971, p. 471-478.

nu inovăm. Nu este mai sfinţit un credincios care participă la slujbă şi sărută Sf. Evanghelie decât unul care nu **o** sărută".' Sf. Evanghelie este sărutată şi cu ocazia procesiunii de scoatere a Sf. Epitaf în Vinerea Mare şi înconjurarea bisericii. Deşi nu este prevăzut în rânduielile tipiconale, Cartea este sărutată de naşi sau miri în timpul Botezului sau Cununiei.'

Gestul sărutului este un simbol al uniunii, al punerii în comuniune cu Divinitatea. Nu numai Cartea ci şi alte obiecte au această dimensiune sacră asupra cărora se manifestă gesturile devoţiunii: Crucea, icoanele, moaştele sfinţilor (sărutarea lor poate avea loc atât în cadru colectiv dar şi ca formă de evlavie personală, de reculegere).

In mentalitatea populară, actul de a săruta sau de a atinge Evanghelia poate fi considerat ca o formă de transfer al unor valori benefice de la obiectul sacru (Cartea) spre beneficiar. Se aşteaptă fie o vindecare, fie îndeplinirea unei dorinţe. La credinţa în harul, în forţa vindecătoare a Cărţii sfinte a contribuit desfăşurarea ritualului Sf. Maslu: preotul ia Sf. **Evanghelie** şi o dă bolnavului să o sărute şi să o deschidă, apoi este ţinută pe capul acestuia. O zicere consemnată de Gheorghe Ciauşanu spune: "Nu-ţi pui capul sănătos sub Vanghelie".[8]

Ideea unei opoziţii între cultura scrisă şi formele orale şi gestuale ale culturii tradiţionale este combătută de Roger Chartier, care arată că în societăţile de altădată exista o cultură a scrisului chiar la cei care nu ştiu să-1 producă, nici să-1 citească, faptul că "scrisul se află chiar în inima formelor celor mai gestuale şi oralizate ale culturilor de altă dată. Aşa se petrec lucrurile în ritualurile adesea sprijinite pe prezenţa fizică şi lectura efectivă a unui text central într-o ceremonie".[9]

Omul aparţinând culturii orale vede şi aude Cartea sfântă la biserică, dar şi în alte circumstanţe ale vieţii care se cer prezidate de preot. Cercurile concentrice ale efectelor benefice induse de Carte se extind dincolo de spaţiul sacru al bisericii, pătrunzând în viaţa cotidiană a membrilor comunităţii tradiţionale. Alexandru Odobescu, într-o scrisoare din 1869 adresată lui Alexandru Papiu-Ilarian, îi elogiază pe acei prelaţi munteni, "carii dacă în secolul al XVIII nu au proclamat, ca fraţii lor din

Pr. Nicolae D. Necula, **Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică,** p. 34. *Idem,* **Cum să sărutăm Sf. Evanghelie în timpul slujbelor** divine. în '•Vestitorul", 1993, nr. 100, p. 7. **Superstiţiile poporului român, p. 2.**

9 **Lectures et lecteurs, p. 11.**

Transilvania, originea noastră latină, dar cel puţin au umplut ţara cu mii de cărţi ca acelea ce sunau româneşte la urechea poporului întreg, de la nascerea pruncului până la astrucarea moşneagului".

Cartea sfântă este prezentă în marile momente ale vieţii: naştere, căsătorie, moarte, în momente dificile ce se cer depăşite prin intervenţia preotului. în acest mod, cartea este prezentă în mijlocul ceremoniilor care au loc în comunitatea tradiţională. De exemplu, preotul era chemat la căpătâul unei femei chinuită de durerile facerii, pentru a-i citi din Evanghelie spre a uşura naşterea.[11] "De trudă multă, femeia să cetească Acatistul Sf. Varvare, şi fiindcă de cele mai multe ori tărăncile nu ştiu a ceti, atunci aduc preotul de cetește".[1-] în Muscel, "ca să aibă o naştere mai uşoară, cele mai multe femei merg din vreme la preot ca să le citească Acatistul Bunei Vestiri".

în Biserica Ortodoxă există o serie de ieurgii care se săvârşesc femeii ce a născut. La 8 zile după naştere, preotul merge la casa lehuzei să citească **Rugăciunile la femeia lăhuză** - molitve de curăţire pentru mamă şi pentru alte persoane care au intrat în contact cu ea. Această datină poartă numele de "slobozirea casei": preotul citeşte rugăciunile din **Molitvelnic** pentru "grabnica ei însănătoşire şi ridicare din patul durerilor", "curăţirea de toată spurcăciunea şi întinăciunea trupească", "păzirea ei de toată tirania diavolului şi de toată năvălirea duhurilor celor nevăzute, de neputinţă, slăbiciune, râvnă, invidie şi deochi".[14]

Rugăciunile de curăţire sunt citite şi moaşei care a atins lehuza: "Despre moaşa care se încumetă a ieşi din casa nepoatei şi a intra în altă casă străină, înainte să i se fi citit rugăciunea de curăţire, se crede şi se spune că spurcă tot satul. De aceea, nici o moaşă creştină, respectiv română, nu se încumetă defel a merge în alt loc, înainte de ce i s-a citit rugăciunea aceasta, doar la preotul însă şi aice anume numai ca să i se citească rugăciunea aceasta".[15] Citirea de către preot a acestor rugăciuni are un efect purificator, asigurând un efect de mediere în apariţia noului

Alexandru Papiu-Ilairan, Viaţa, operele şi ideile lui Georgiu Şincai din Şinca", Bucureşti, 1869, p. 80.

Charles Laugier, **Contribuţii la** etnografia **medicală** a **Olteniei,** p. 22.

12

Elena D.O. Sevastos, Naşterea la români, p. 157. " Pr. Ioan Răuţescu, **Dragoslavele,** Câmpulung-Muscel, 1937, p. 238. Simion Florea Marian, **Naşterea** la **români,** p. 81.

Ibidem, p. 82.

născut din lumea necunoscută în această lume. Lumea satului supune noul la o "carantină". înainte de a fi integrat, orice element nou. cu atât mai mult o fiinţă umană, este supus unor ritualuri de purificare, pentru a se anihila orice posibilă intervenţie a forţelor malefice. Dublând o serie întreagă de alte practici de protecţie a nou născutului şi a mamei (cum ar fi: descântecele, purtarea **Visului Maicii Domnului,** facerea "cărţii de samca" etc), citirea rugăciunilor este investită cu puterea de a ţine la distanţă forţele malefice, despre care se credea că sunt deosebit de agresive în acest moment de "prag".

O altă rânduială care trebuie îndeplinită este "îmbisericirea" copilului. La 40 de zile de la naştere, mama se duce cu copilul la biserică. Aici "...nu intră îndată înăuntru, ci aşteaptă la pragul acesteia, până ce iese preotul din biserică, ca să-i citească rugăciunea de 40 de zile".[16] Alături de primirea numelui prin Taina Sfântului Botez, "îmbisericirea" conferă identitate nou-născutului, integrându-l ca membru acceptat al comunităţii.

Cartea sfântă este o prezenţă indispensabilă şi în momentul morţii. La aromâni, dacă starea unui bolnav se agravează şi familia crede că nu mai are şanse de supravieţuire, se cheamă preotul ca "să-l treacă cartea", adică să-i citească la cap. Ipostaza morţii ca "mare trecere" este surprinsă de această sintagmă. Citirea cărţii mediază trecerea în lumea de dincolo. în Basarabia, la căpătâiul muribunzilor se citea **Psaltirea** sau **Visul Maicii Domnului.**[1] în mentalitatea tradiţională, se credea că agonia grea a unui muribund este un semn că sufletul acestuia stă sub apăsarea unui păcat mare sau a unui blestem preoţesc sau părintesc. De aceea, era chemat preotul să-i citească rugăciunile de dezlegare de blestem sau slujba Sf. Andrei.[19]

O practică liturgică întrebuinţată în ortodoxie este slujba "Stâlpilor" care se citeşte la căpătâiul celui răposat. "Stâlpii" sunt pericope evanghelice care se citesc fie la începutul priveghiului, fie pe parcursul procesiunii la răspântiile drumului spre cimitir. O credinţă larg răspândită în satul românesc era aceea că dacă în decursul petrecerii mortului la groapă nu i s-au citit "Stâlpii", "atunci lesne i se poate întâmpla ca

Ibidem, p. 180.

Pericle Papahagi, **Din literatura populară** a **aromânilor, p.** 221.

18

Petre V. Ştefanucă, **Cercetări folclorice de pe Valea Nistrului de Jos,** p. 88; idem, **Folclor din judeţul Lăpuşna,** p. 105.

Victor Păcală, **Monografia comunei Răşinari,** p. 178.

ajungând la vreun râu sau altă apă mare din cealaltă lume, să nu poată trece".[20]

Potrivit mentalităţii tradiţionale, boala era o prezenţă străină în corpul bolnavului, fiind cauzată de duhuri necurate. Aceste duhuri puteau fi alungate prin îndeplinirea unor ritualuri de exorcizare. Biserica ortodoxă a admis exorcismul, văzând în acesta manifestarea puterii directe a Duhului Sfânt, a harului care se manifestă prin anumite persoane." Preotul avea, în cele din urmă, responsabilităţi în lupta cu diavolul. El era omul care, prin vocaţia sa, intra zi de zi în contact cu lumea nevăzută. Prin harul său, el putea să poruncească duhurilor necurate, să le înfricoşeze şi să le alunge." lisus însuşi a fost un exorcist, alungarea demonilor fiind unul dintre semnele mântuirii pe care El o aduce: "Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu" **(Matei,** 12, 28); "Şi 1-a certat lisus, zicând: Taci şi ieşi din el. Iar demonul, aruncându-1 în mijlocul sinagogii, a ieşit din el, cu nimic vătămându-1. Şi frică li s-a făcut tuturor şi spuneau unii către-alţii zicând: Ce este acest cuvânt? Că porunceşte duhurilor necurate cu stăpânire şi cu putere, şi ele ies" **(Luca,** 4, 34-35). Textele liturgice, literatura patristică, scrierile hagiografice, cărţile de rugăciuni - conţin numeroase referinţe la puterea credinţei şi a simbolurilor religioase în lupta cu demonii. Semnul Sfintei Cruci, agheasmă, icoanele făcătoare de minuni, moaştele sfinţilor, rugăciunile şi citirea din textele sacre alungă demonii şi vindecă bolile pricinuite de aceştia.

încercarea de a supune duhurile necurate prin cuvânt a dus la apariţia unor formule consacrate, a unor rugăciuni speciale. Cel mai vechi exorcism cunoscut la noi datează de pe la 1500, când un preot român a scris o rugăciune pentru scoaterea dracului, în slavonă, tradusă ulterior de popa Grigore din Măhaciu.[21] Cel mai vechi text tipărit, care conţine exorcisme, este un **Molitvelnic** (1650), unde găsim trei rugăciuni:

Simion Florea Marian, **înmormântarea la români,** p. 277. Vezi Jean-Claude Larchet, **Teologia bolii,** Sibiu, 1997, p. 97-104. Vezi pr. Vasile Coman, **Exorciştii în dreptul bisericesc,** Braşov, 1945; pentru spaţiul occidental, vezi Giovanni Levi, Le **pouvoir au village. His-toire d'un exorciste dans le Piemont du XVIIe siecle,** în care este vorba despre un preot, Giovan Battista Chiesa, vicar de Santena, interogat şi condamnat de un tribunal din Torino, în anul 1697, pentru practicile sale de exorcizare, de vindecare şi confecţionare de amulete. B.P. Hasdeu, **Cuvente den bătrâni,** voi. II, p. 142-144.

"Molitvă casei când are vreo supărare de drăcii, farmece şi făpturi drăceşti", "Rânduiala cu rugăciune pentru cei ce se tulbură de duhuri necurate şi bântuiesc", "Rugăciunile, adică blestemele Marelui Vasile către cei ce pătimesc de diavoli şi la toată neputinţa"." Cel mai cunoscut exorcism al bisericii răsăritene sunt aceste rugăciuni ale Sfântului Vasile cel Mare." Prin ele, diavolul este blestemat, arătându-se toate însuşirile şi modalităţile prin care acesta lucrează împotriva oamenilor.

"Rugăciunile Sfântului Vasile" erau citite mai ales celor "îndrăciţi" - posedaţi, alienaţi mintal sau epileptici. Dacă în mentalul popular, bolile aveau o sorginte diavolească, atunci cu atât mai mult bolile nervoase, prin tabloul lor clinic, erau considerate ca fiind manifestări ale diavolului, care "munceşte" înfricoşător pe bolnav. Posesia diabolică s-ar produce atunci când Satana intră într-un corp uman şi îşi impune voinţa asupra sufletului acestuia. Singurul remediu este exorcismul prin care demonul este alungat din corpul pe care a pus stăpânire. Iată de ce diavolul nu putea fi scos decât cu slujbe, cu rugăciunile citite de preoţi sau călugări, folosirea moaştelor, a icoanelor făcătoare de minuni, stropirea cu agheasmă. De aceea bolnavii psihici erau izolaţi în azilele de pe lângă biserici sau mănăstiri. în Bucureşti era cunoscută icoana făcătoare de minuni de la mănăstirea Sărindar; marele vornic Iordache Golescu, în **Condica limbii rumâneşti** aminteşte: "din vechime pă nebuni la această biserică îi trimitea de le citea"." Mănăstirea Sărindar a fost până în deceniul trei al secolului al XlX-lea principalul loc unde erau izolaţi bolnavii psihic. Internarea în chiliile acestei mănăstiri era folosită de către unii domnitori drept pedeapsă administrativă. Aşa este, bunăoară, cazul egumenului de la mănăstirea Sf. Gheorghe din Bucureşti, care se jeluieşte pe la 1805 lui Constantin Ipsilanti. Tonul jalbei nu-i place domnului, care pune o rezoluţie ironică pe document: "Dumneata vel logofăt de ţara de sus, să

Arthur Gorovei, *op.cit.,* p. 39.

Sfântul Vasile apare şi în colinde:

"Unul e Sfântul Vasile,
Care scrie liturghie
Cu condei de Vineţie". Gheorghe Cucu, **200 de colinde populare culese de elevii seminarul "Nifon" în ani 1924-1927,** Bucureşti, 1936, colinda 143. Dr. I. Felix, **Istoria igienei în România,** în "Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Ştiinţifice", seria a Ii-a, tom XXIV, Bucureşti, 1902, p. 31-33. *Apud* Iuliu A. Zanne, **Proverbele românilor,** voi. VI, **p.** 295. 242

paratirişeşti cu mare luare aminte pe jăluitorul acesta şi să vezi bine nu cumva să fi înnebunit? Şi de vei vedea cu adevărat că este nebun, să-1 trimiţi dumneata la Sărindar, să-i cetească sfintele bisericii rugăciuni pentru îndreptarea minţei lui, fiind că este păcat a se pierde omul într-a-
[28]
ceasta patimă"."

Credincioşii solicită citirea "Rugăciunilor Marelui Vasile" nu numai în caz de boală ci şi pentru înlăturarea piedicilor sau necazurilor din viaţa lor, care sunt considerate tot lucrări ale diavolului, prin intermediul farmecelor ce li s-au trimis de către duşmani. In **Molitvelnic** este prevăzută "rânduiala care se face la casa sau locul ce sunt supărate de farmece sau de descântece": cel ce doreşte să i se citească aceste molitve, trebuie să postească în ziua aceea, să facă acte de milostenie, să se mărturisească şi să se roage lui Dumnezeu. In rugăciunea care se citeşte de către preot, diavolul este blestemat: "Precum se stinge focul, să se stingă şi cum se topeşte ceara de faţa focului, aşa să piară diavolii cei fermecători şi descântători de la faţa lui Dumnezeu".[2]

însă, nu toţi preoţii se încumetă să practice exorcismul, considerat a fi periculos pentru cel ce oficiază: "Am întâlnit preoţi din Transilvania sau Banat care mi-au mărturisit că le este frică să citească asemenea molitve, pentru ca nu cumva duhul cel rău izgonit dintr-un loc să facă rău familiei sale".[30]

Misionarul franciscan Marcus Bandinus, în raportul său (1648), descrie metodele de "scoatere" a diavolului din trupul unui bolnav, pe care le-a văzut în timpul călătoriei sale prin Moldova: posedatul era legat de un stâlp unde "i se moaie oasele cu lovituri de beţe şi de pumni şi îl oboseşte cu neodihnă de zi şi de noapte şi îl slăbesc cu nemâncare". crezându-se că diavolul, sătul de bătaie, va ieşi din bolnav. "Se mai întâmplă - notează Bandinus - că prin caznele acestea, în loc să scoată pe dracu, scot sufletul din închisoarea corpului". Totuşi, preoţii ortodocşi practicau un alt gen de exorcism, mai blând, care a stârnit admiraţia iezuitului: "...căci se mântuiau cei posedaţi de duhuri cu cetire de

V.A. Urechea, **Istoria românilor,** Bucureşti, 1895, voi. VIII, p. 564.

Molitvelnic, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1971, p. 334-336.

Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, **Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică, p.** 311.

rugăciuni după ritual, întrebuinţându-se moaştele sfinte şi prin stropire cu agheazmă".[3]

Bogdan Petriceicu Hasdeu nota următoarele în volumul al Il-lea al **Cuventelor den bătrâni:** "în Transilvania, când i se năzare unui sas sau ungur că a intrat dracul într-însul, el nu trimite după preutul său confesional, ci aleargă în ruptul capului la popa românesc, uitând că este de altă lege".[32] Constatările privind "necontestabila autoritate a popei ardelean asupra dracului" i-au fost prilejuite de o scrisoare primită de la George Bariţiu (datată 13 aprilie 1879).

în această epistolă, Bariţiu îi comunica lui B.P. Hasdeu despre unii preoţi din Transilvania care îşi creaseră o mare faimă în meşteşugul "scoaterii dracilor" şi îi oferea câteva cazuri concrete. Astfel, pe la 1837, preotul ortodox Climente Popovici din Cristian (lângă Sibiu) "scosese draci din mai mulţi saşi, cari veneau la el cu convicţiunea că necuratul nu-i lăsa în pace, le ia puterile, nu-i suferă să se apropie de nevestele lor. Popa săsesc se plânse episcopului său, carele denunţă cazul la guvern". Guvernul 1-a tras la răspundere pe episcopul ortodox Vasile Moga, care "chemă pe popa Climente şi-i zise necăjit: Vezi, ticăloşiile ce mi-ai făcut cu scoaterea dracilor? Să dai scris că nu vei mai cuteza să scoţi draci din saşi! Bietul popă Climente se rugă de iertare şi declară în scris cu jurământ că, de-ar şti el că au intrat o mie de draci în saşi, nu va mai scoate nici unu din ei".[33]

La Braşov, Bariţiu a fost martor timp de şase ani cât a locuit în casa preotului Vasile Greceanu, la faptul că numeroşi saşi din lumea bună a oraşului solicitau ajutor pentru vindecare: "am avut destule ocaziuni de a vedea cum veneau la el saşi şi mai ales săsoaice, chiar din burghezie, ca să-i vindece prin rugăciuni, pe ei sau pe vreun membru al familiei, căci nici un medic nu le poate ajuta, boala fiind de la diavol. Aceiaşi saşi sau săsoaice da şi liturghii; unii cereau să li se facă şi maslu cu 5 sau 7 popi, fireşte pe ascuns, ca să nu afle preuţii săseşti. Popa Vasile se apăra,

V.A. Urechea, Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus dela 1648 urmată de text, însoţită de acte şi documente, în "Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Ştiinţifice", tom XVI (1893-1894), Bucureşti, 1895, p. 328-329.

[32] *Op.cit.,p.* 142.

Ibidem, p. 143.

refuza, dar nu putea să scape". Remarcăm faptul că avem de-a face cu asemenea credinţe şi în rândul populaţiei urbane.

La Sibiu, ne spune Bariţiu, era un avocat maghiar ale cărui fete sufereau de o boală pe care nici doctorii de la Viena nu au putut-o vindeca: "în fine, părinţii, auzind că exorcismele popilor români - *olah popak* - vindecă, se duseră pe ascuns la parohul greco-catolic Antonie Veştemeanu ca să le cetească, ba dederă şi liturghii. Ambele domnişoare s-au vindecat perfect; una e deja măritată, cealaltă e voinică ca un grenadir".

Parohul Alipiu Blaşanu din Blaj era asaltat de saşii care solicitau slujbe şi cetanii pentru vindecare. Acesta îi poftea afară, spunându-le: "Mergeţi la popa vost, că e om cu minte şi de treabă, Dumnezeu îl ascultă şi pe el, numai voi să aveţi credinţă. Saşii însă, năcăjiţi sărmanii de boala lor cea de la diavol, nu-1 slăbesc, ci-i replică cam aşa: Bun e popa al nost, domnule porintie, da n-are ce-i trebui. - Bine, ce şă aibă, voi să aveţi credinţă! - Nu aşa, domnule porintie: popa al nost nu are cruce se sporie pe dracu, nu are cu ce face fum să fugă dracul, nu ştie rugăciunile potrivă de drac"." Aşadar, simplitatea extremă a cultului protestant nu oferea credincioşilor saşi suficiente "arme" în lupta cu diavolul: crucea, tămâia, "Rugăciunile Marelui Vasile".

Un alt caz relatat de Bariţiu este cel al preotului ortodox Moldovanu, din comuna Sânmihai de lângă Turda, preot vestit pentru vindecările prin intermediul rugăciunilor. Numeroşi maghiari calvini şi antitrinitarieni mergeau pe ascuns pentru a solicita serviciile acestuia, până când, în anul 1876, ziarele maghiare din Cluj au cerut anchetarea şi condamnarea preotului. George Bariţiu i-a luat energic apărarea în "Gazeta Transilvaniei" şi astfel procesul nu a mai fost intentat. Oricum, comentează Bariţiu: "de aici înainte popa Moldovanu va zice şi el, imitând pe popa Climente de la Cristian, că nu va mai scoate draci din unguri şi unguroaice".[36]

Pentru a ne face o imagine asupra dimensiunii fenomenului, putem lua ca punct de plecare şi presa maghiară transilvăneană de la sfârşitul secolului al XlX-lea, care relata frecvent despre vindecările miraculoase săvârşite de preoţii români. De exemplu, articolul lui Dosza Endre, A

Ibidem.
Ibidem.
Ibidem.

popak, în "Koloszvar", nr. 109 din 1888, dă cazuri concrete şi nume de preoţi din comitatele Solnoc-Dobâca şi Mureş renumiţi prin cetaniile lor pentru "scoaterea diavolului", vindecarea diverselor boli, găsirea obiectelor furate şi alungarea greierilor din case. Un alt articol semnat de Nagy Istvan în ziarul clujean "Magyar Polgar" (nr. 15, 1888), A roman nepeletbol *(Din viaţa poporului român)* relatează despre aceleaşi practici ale unor preoţi români din comitatul Turda-Arieş.

Cărturarul bănăţean S imeon Mangiuca (1831-1890), în studiul său De metafisica magică a credinţei, imaginaţiunei şi a rugătiunei, face ample referiri la practica exorcismului, întemeindu-se pe tradiţia biblică, pe scrierile patristice, pe practicile bisericii romano-catolice şi ale celei ortodoxe. în acest context, el observa: "Un mare principiu fisiologico-psicologic există în credinţa poporului român, cum că atunci când oricare om este dat de rău şi pentru secătatea şi slăbiciunea simţită la inima sa, nu se poate însănătoşia cu medicina din apoteca *[farmacie,* n.n.] şi alte mijloace, atunci trebuie să-şi facă «pre întărire», adecă trebuie să se ducă la un preot cu leac să-1 cetească, să facă rugăciuni pentru el contra datului de rău".' în continuarea expunerii sale, Mangiuca oferă o listă de "preoţi cu leac" care se bucurau de o mare faimă în Banat: preotul Teodosiu Miescu din Buziaş, la care veneau pentru "cetanie" şi germani romano-catolici, consistoriul catolic intentându-i un proces pentru aceasta; preotul Paul Botoşiu din Cuvin, la casa căruia în fiecare zi de miercuri şi vineri era solicitat de români, sârbi, bulgari, germani pentru îndepărtarea vrăjitor prin "cetanie"; preoţii loan Popovici din Petrilova, Fizeşanu din Toracu, Ioan Sârbu din Bănia, loan Suica din Broşteni/[8]

Folcloristul Arhur Gorovei aminteşte în lucrarea sa Descântecele românilor: "Eu însumi, în anul acesta (1930) am cunoscut, la Sibiu, un preot român, cu mulţi clienţi printre saşi, care vin la el pentru a le face rugăciuni contra lucrării diavoleşti."' Tot Gorovei citează o lucrare a cărturarului sas Friederich Miiler, Siebenbiirgische Sagen (Braşov, 1857), care spunea despre preoţii români: "Preoţii lor apar deseori în legendele săseşti ca exorcişti".

37 ~ In Călindariul julianu, gregorianu şi poporalii român, Biserica Albă, 1883, p. 37.

38 *Op.cit.,* p. 90-91.

39 *Op.cit,* p. 57.

în romanul memorialistic **Luntrea Iui Caron** al lui Lucian Blaga, există un personaj: preotul Vasile Olteanu din Cluj. După instaurarea regimului comunist, fiind scos din preoţie din motive politice, îşi găseşte o nouă ocupaţie: aceea de brodnic pe râul Mureş. Următorul dialog între autor şi popa Vasile este interesant pentru cercetarea noastră: "«Am venit să-mi citeşti din psaltire, Vasile! Am auzit că te pricepi. Aş avea mare nevoie, căci sunt la mare încurcătură cu vremurile astea!» îi spun popii (....) «Dacă vrei îţi ghicesc», răspunde popa (....). «îţi ghicesc, cu toate că nu-mi prea merge cu intelectualii. Ghicitul ăsta e pentru oameni simpli. La Cluj, cât am trăit sub ocupaţie ungurească, veneau la mine târgoveţi, bărbaţi şi femei, mai vârtos calvini, ca să le ghicesc din psaltire, dar şi pentru felurite slujbe. Ştii, calvinii, raţionalişti cum sunt, caută pentru asemenea treburi, puse la ei sub oprelişte, îndeosebi preoţi români, răsăriteni, pe care ei şi-i închipuie înzestraţi cu daruri de taină. Cu totul în afară de slujbe, de magie şi molitvelnic, nu pot trăi nici ei. N-am refuzat niciodată să împlinesc poftele oamenilor. Le ghiceam din psaltire şi le făceam
slujbe la dorinţă, de toate împrejurările. îmi făcusem vad, căci vorba
sfântului Pavel: de la altar trebuie să trăiască preotul.»"[40]

în concluzie, ni se spune în aceste relatări despre faptul că unor preoţi români ortodocşi sau uniţi le erau atribuite puteri miraculoase în îndepărtarea duhurilor necurate şi redarea sănătăţii persoanelor afectate de acestea.

Am văzut că nu numai românii ci şi maghiarii şi saşii erau tentaţi să apeleze la aceste forme religioase de alungare a bolilor şi a nenorocirilor. Funcţionează aici legile unei psihologii colective care eludează rigorile dogmei propovăduite de religia normativă, oficială şi care - iată - duce la traversarea frontierelor dintre confesiuni. Credincioşii reformaţi sau ro-mano-catolici încalcă prescripţiile canonice, văzând în practicile preoţilor români o cale de salvare, o intervenţie benefică în viaţa lor personală.

în faţa neputinţei, a enigmei intolerabile a bolii, a non-sensului acesteia şi în absenţa unei salvări din partea medicinei, apartenenţa confesională nu mai funcţionează rigid, evadează din modelul canonic.

Avem aici două discursuri care interferează: cel al elitelor clericale -de respingere şi de delimitare clară, în timp ce la nivelul maselor anonime a mirenilor se face abstracţie de orice diferenţă doctrinară, dogmatică. Dimpotrivă, elementele de diferenţiere ale cultului ortodox (crucea,

Ediţie îngrijită de Dorii Blaga, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1990, p. 222.

cădelniţa cu tămâie, rugăciunile specifice, "cetania") sunt văzute de către credincioşii maghiari sau saşi ca elementele care garantează eficienţa actelor de vindecare. Aşadar, are loc o întâlnire pe terenul mentalităţilor religioase, a sentimentelor şi a atitudinilor general umane, dincolo de diferenţele etnice, confesionale, sociale etc. Aceste realităţi ale vieţii rurale şi urbane transilvănene demonstrează o dată în plus multiplele interferenţe care s-au produs în acest spaţiu, nenumăratele punţi de cunoaştere şi apropiere între români şi celelalte comunităţi etnice.

Cercetarea acestor fenomene este departe de a fi încheiată, datorită faptului că ele persistă şi în contemporaneitate. Rezistând presiunilor de tot felul, practici ca şi cele descrise mai sus s-au perpetuat până în zilele noastre şi chiar au dimensiuni de nebănuit în ultimul deceniu. Şi astăzi există preoţi renumiţi pentru harul lor vindecător, la uşa cărora se perindă mulţimi de oameni aflaţi în suferinţă. O cercetare recentă (din 1996) a universitarului clujean Keszeg Vilmos, **Preotul ortodox român** şi **mitologia sa în folclorul maghiar transilvănean** confirmă faptul că numeroşi credincioşi maghiari se numără printre cei veniţi să solicite ajutor de la preoţii români.

în comunitatea tradiţională, mai mult decât astăzi, preotul - prin harul său şi prin cuvântul Scripturii - era o prezenţă de neînlocuit. Dintre puterile care-i sunt conferite de sacerdoţiu, acela al intercesiunii era privit ca fiind cel mai eficace. Dacă preotul putea interveni şi media pentru vindecarea, mântuirea sufletului, atunci la fel de bine putea face acelaşi lucru şi pentru vindecarea trupului.

Simion T. Kirileanu îl evocă pe preotul Todică, paroh pe la 1870 în satul Holdă - de lângă Broşteni-Neamţ, care era renumit pentru darul tămăduirii. Eficienţa vindecării depindea de oficierea ritualului în anumite condiţii, la miezul nopţii, în casa bolnavului: "Cetaniile le tăcea moş popa Todică, tot în puterea nopţii. Când era liniştea mai mare, începea să glăsuiască cu tânguire religioasă, molitvele Sfântului Vasile şi dădea atâta căldură cuvintelor şi tărie bine simţită rugăciunii, că cei îndrăciţi până atunci se muiau de mrejele bolii, începeau a desholba încetul cu încetul şi li se luminau ochii de izbăvirea bolii. (...). Rugăciunile acestea le făcea în trei nopţi de-a rândul şi când auzea pocnind casa din temelie, acoperişul casei sau hodorogea prin podul casei, ori vreun sgomot neobişnuit în jurul

A roman pap es hiedelemkore a mezosegi folklorban, în "Ethnographis , 1996, nr. 1-2, p. 335-369. 248

gospodăriei, atunci ştia că a învins duhurile rele şi bolnavul îi mântuit de suferinţa ce a îndurat-o". " Despre popa Todică a scris şi Nicolae M. Popescu, într-un evocare apărută în revista "Biserica Ortodoxă Română": "Spre bătrâneţe îi dăruise Dumnezeu puterea să alunge din oameni cu rugăciunile lui duhurile necurate. Veneau bolnavi şi din judeţele vecine şi mulţi se vindecau de neputinţele lui prin rugăciunile şi ajunările lui popa Todică. Molitvelnicul lui, mai ales la rugăciunile de blestem ale Marelui Vasile, aşa sunt de picate cu ceară că abia mai deosebeşti cuvintele. în liniştea nopţii, în faţa icoanei, cetea umilincios popa Todică trei zile în şir şi cu harul lui Dumnezeu, bolnavul se făcea sănătos. Lumea zicea: popa Todică din Holdă are dar de vindecare". ' Popa Todică a încearcat să crească un nepot din partea soţiei sale, pentru preoţie, însă acesta "a murit după ce popa Todică vindecase cu rugăciuni pe un nebun. Diavolul, zice lumea, trebuia să se răzbune."

Pentru a reconstitui atitudinea faţă de "cetanie" în comunitatea tradiţională, vom face apel la un text literar aparţinând lui Ion Agârbiceanu, **într-o zi de primăvară,** publicat în "Adevărul literar şi artistic" (din 12 aprilie 1931). în analiza acestui text ne vom călăuzi după pricipiul metodologic enunţat de Alexandru Duţu: "Analiza atitudinilor şi a reprezentărilor mentale din operele artistice ne conduce spre sistemele ideologice, schemele de valori, structurile mentale din societatea în care a trăit scriitorul, pictorul, compozitorul analizat".[45] Opera literară nu este un univers autonom, de multe ori ea se bazează pe experienţa personală a autorului. Raportul dintre scriitor şi mentalul colectiv este sesizabil la Agârbiceanu, care a fost un bun cunoscător al lumii rurale ardelene, din care provenea. Nu lipsit de interes este să amintim faptul că scriitorul a fost preot într-un sat din Munţii Apuseni - Buciumi (1906-1910) şi apoi la Orlat (1910-1916), ceea ce cu siguranţă 1-a introdus în universul religios şi magic al ţăranului român.

Popa Todică din Holda, în "Şezătoarea", 1922, XVIII, p. 119.
Popa Todică de pe Valea Bistriţei. Un preot ţăran, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 3-4, 1935, p. 120.
Ibidem, p.121; popa Todică era bunicul lui G. Teodorescu-Kirileanu; vezi studiul introductiv al lui Constantin Bostan la G. Teodorescu-Kirileanu. **Scrieri,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1989, p. VI-VIII.
Literatura comparată şi istoria mentalităţilor, p. 76.

Personajele schiţei lui Agârbiceanu sunt părintele Costan şi o femeie necunoscută. în timp ce părintele grebla printre prunii din grădina sa, într-o frumoasă zi de primăvară, o femeie se apropie de el. Privind-o, "părintele Costan se întunecă în grabă. Simţea cum îl pătrunde ca un aer greu, ca un fluid amar care părea că se desface din fiinţa aceea amărâtă care-i stătea aproape. în toiul lumii primăverii, adiau din străină umbrele morţii. Părintelui i se păru că în marea de lumină ce îl înconjura s-a pus o pată grea de umbră, de întunerec, care-l înghiţi şi pe el". Femeia i se adresează astfel: "- Am o treabă. M-a trimis la Sfinţia ta păscălierul Nicodim. - Nu ştiu, nu cunosc - spuse răstit preotul. - Mirare că nu-1 cunoşti. El te cunoaşte. Şi m-a trimis să faci nişte slujbe pentru alungarea pe pustii locuri a duhului necurat". Nu femeia avea nevoie de aceste slujbe ci un fecior al ei, care era bolnav: "- Dacă e bolnav trebuie să-1 arăţi doctorilor. Rugăciunea e bună, dar Dumnezeu nu face minuni numai când voieşte Sfinţia Sa. - Am fost pe la doctori, părinte. Nime nu ştie ce are în cap. N-a vrut să-l ţină nici la casele nebunilor. Zicea că dacă nu sparge şi nu face rău la nime, n-avem pentru ce să-1 ţinem acolo". Bolnavul suferea de cumplite dureri de cap: "în somn îl apucă, de către ziuă. Şi el strigă să-1 junghiem că nu mai poate răbda. Ne pică sufletul de chinurile lui şi nu-1 putem ajuta". Eşuând în tentativa de a-1 vindeca la doctori, mama sa apelează la ajutorul unui păscălitor: "Aşa, mi-am pus în gând să mă duc şi eu unde merg alţi năpăstuiţi de soartă. Şi m-am dus la păscălitoriul Nicodim care te cunoaşte pe dumneata. A deschis cartea cea mare şi mi-a spus: E spaimă cu întâmplare de duh rău. A scris apoi răvaş pe o hârtie şi mi-a zis: Să-I duci la părintele Costan din Vale şi să-i citească slujbele ce am însemnat aici!" Părintele ia hârtia din mâna femeii şi îi răspunde: "- Hm! făcu el. Slujbe multe. Asta o să te coste bani nu glumă! Şi te văd femeie săracă!". Apoi o sfătuieşte să meargă la oraş, la un doctor mai bun: "Este acolo un doctor de are oglinzi cu care vede în capul omului". Femeia insistă: "- Dar duhul nu poate vedea, părinte. Şi păscălitorul mi-a spus că-i spaimă cu întâmpinare de duh rău. Asta nu se poate vedea cu nici o oglindă din lume. Numai cu puterea Crucii şi cu harul rugăciunii se poate alunga. De aceea te-aş ruga să-i faci slujbele. Plătim. Cât e de plată?" Femeia scoate banii şi îi întinde preotului, care constată că erau nişte bilete tipărite "ca cele de lozuri". Femeia vânduse la târg o vacă şi fusese înşelată de un negustor care pretindea că sunt "bani cei noi, ieşiţi acum". Când preotul îi spune că sunt "bani mincinoşi" femeia reacţionează astfel: "- Acum ştiu că n-a minţit păscălierul şi-i duh rău la

mijloc. El m-a făcut pe mine să nu cunosc banii cu care voiam să-l scot. Suntem pe urmă bună părinte! O să-ţi aduc bani buni. Şi când o ieşi duhul cel rău din capul băiatului, când nu va mai avea putere asupra noastră, o să vină negustorul cel blestemat să-mi schimbe banii cei răi în bani buni. Satana nu va mai avea putere nici asupra negustorului şi el va vedea că a înşelat o femeie necăjită. Suntem pe urmă bună părinte! în trei zile îţi aduc bani buni. Şi după ce sărută mâna preotului porni grăbită. Părea întinerită şi un punct de lumină se ivi în ochii ei de glod". în urma ei, părintele Costan rămâne mult timp nemişcat, răzimat de un prun: "Un gând groaznic îl tortura. Iată, în vreme ce el şi alţii se bucurau de primăvară, când îi venea să zboare, când i se părea că şi lucrurile din lume vibrează scăldate în lumină, există şi întunerec pe pământ".

Textul lui Agârbiceanu are valoarea unui document de mentalitate. Este vorba despre aceeaşi mentalitate magico-religioasă, generală în satul românesc. în faţa enigmei intolerabile a bolii, a non-sensului acesteia, în absenţa unei salvări din partea medicilor, ţăranca integrează drama sa şi a feciorului ei în lumea magicului. Păscălarul este cel care determină originea demonică a bolii şi lasă pe seama preotului vindecarea acesteia pe calea rugăciunilor, a slujbelor. Răzbate un optimism robust, o încredere a ţărăncii în izbăvirea bolnavului (chiar şi înşelarea ei de către un negustor este privită tot ca o intervenţie a demonului, confirmând o dată în plus "diagnosticul" păscălarului).

Taina Sfântului Maslu - slujbă prin care preoţii se roagă pentru sănătatea trupească şi sufletească a celor bolnavi, se săvârşeşte în biserică, într-un cadru solemn. Dacă bolnavul este netransportabil, atunci se cheamă preoţii la patul lui. într-o însemnare din 1820 pe o Evanghelie (Blaj, 1776), preotul din Slatina interzice purtarea acestei cărţi, uzată de atâta folosire: "De acum înainte supt greu răspuns să opreşte a purta Evanghelia la slujirea maslului, pentru că, purtându-să prin dieci şi crâznici nebăgători de seamă se strică".[46] Săvârşirea Tainei Sfântului Maslu, presupune pe lângă ungere şi citirea Evangheliei pe capul bolnavului, iar la cerere se citeşte şi "Rugăciunea Marelui Vasile".

Pe temeiul legislaţiei sanitare introduse la sfârşitul secolului al XVIII-lea de către împăratul losif al Il-lea, au fost luate unele măsuri de combatere a epidemiilor. în acest sens, a fost interzisă în Transilvania, printr-o ordonanţă din 1787, practica aducerii bolnavilor la biserică

Pr. Ion Bârlea, însenînări din bisericile Maramureşului, p. 193.

pentru li se citi pentru vindecare de către preoţi: "De acum înainte, la cei de legea grecească, uniţi şi neuniţi, obiceiurile de a aduce betegi la biserică, a le face rugăciuni, a trece cu darurile preste ei *şi mai ales pre cap a le ceti Evanghelia* [s.n.] să se strice, şi aceste rele obiceiuri deobşte oprite să se vestească cu această înţelegere".[47] Episcopul de Vârşeţ cerea, printr-o circulară (1787) adresată preoţilor români din regiunea grănicerească a Banatului, ca "de acum înainte după obiceiul ce au fost până acum, cei betegi în biserică să nu aducă şi acolo peste ei obicinuitele rugăciuni să nu citească, din aceste pricini pentru că mulţi, fiind îngrecaţi cu beteşug Iipitoriu şi pre alţi oameni ce vor fi în biserică poate să treacă".[8]

O ordonanţă gubernială emisă la Sibiu în anul 1813 a fost tipărită în limba română sub forma de foi volante: **îndemnuri pentru** vindecarea **boalelor.** Ordonanţa era destinată să fie citită de preoţi în biserică, în duminica a cincea de după Rusalii, când în **Evanghelia** zilei se citea episodul vindecării leprosului de către Iisus Hristos: "Şi i-a zis lisus: Vezi, nu spune nimănui, ci mergi, arată-te preotului şi adu darul pe care 1-a rânduit Moise, spre mărturie lor" **(Matei,** 8, 1-4). La începutul ordonanţei stătea tocmai acest fragment evanghelic, continuând însă cu îndemnul: "Atunci dacă erau preoţi doftori, trimetea Dumnezeu la preoţi; acum vă trimite oblu la doftori".[49] Pentru a avea impact asupra populaţiei, autorităţile recurg deci la autoritatea cuvântului evanghelic pentru a-şi justifica măsurile cu caracter profilactic. Acestea necesitau izolarea bolnavilor, nicidecum aducerea lor la biserică, ceea ce favoriza răspândirea molimelor.

Credincioşii alergau la preot să le citească şi pentru tămăduirea unor suferinţe: "Odată mi-o dat o nevastă carne şi nu mi s-o dus de aici din

G. Brătescu, Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical **în limba** română **(1521-1820),** p. 46-47; Aurel Răduţiu, Ladislau Gyemant, Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română 1701-1847, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 166. I. Galffy,
48 E. Băcilă, Date antiepidemice în circularele episcopeşti din regiunea grănicerească bănăţeană (1784-1855), în voi. Din istoria luptei antiepidemice în România, sub red. G. Brătescu, Bucureşti, Ed. Medicală, 1972, p. 176.

49 Nicolae Vătămanu, Foi volante cu sfaturi împotriva boalelor de la sfârşitul secolului trecut, în **voi.** Chipuri şi momente din istoria educaţiei sanitare Bucureşti, Ed. Medicală, 1964, p. 46-47.

piept până nu m-am dus la popa din Buru de mi-o cetit. Şi stând sub patrafir s-o făcut tău lângă mine şi s-or dus jumările din mine".

în **Molitvelnic** există o rugăciune "pentru cei ce sunt bolnavi de năjit" ("năjit" - denumirea populară pentru otită), care seamănă izbitor cu un descântec: "depărtează această durere a năjitului de la robul tău N din cap, din creieri, din ochi, din buze, din dinţi, din măsele, din nări, din urechi, din grumaji şi din toate mădularele lui".[51] Cartea (şi, implicit, cititul ei) este amintită într-un descântec de "cei răi" (dureri de stomac):

"S-o *pornit călugăr ei,*
Cu cărţile subţioară
Şi s-o dus la (cutare)
Şi i-o luat pi şei răi:
Din pântice
Din răndză
Din mâţă..." etc.""

într-o doină de dragoste din Ardeal, cititul de către preot, pentru vindecare, este alăturat practicilor magice, descântecului:

"Câţi preoţi blagosloviţi Şi
călugări preacinstiţi, Toţi să-mi
vină să-mi citească, Nu pot să mă
mântuiască. Câte babe-s
vrăjitoare Şi muieri
descântătoare, Să vină să îmi
descânte, Tot nu-s ca înainte." '

în Bucovina, un alt prilej de recurgere la "cititul" preotului era "luna plină". Recunoaştem aici aceleaşi vechi credinţe în determinismul astral, cu atât mai pregnant în ceea ce priveşte luna, astru al ritmurilor vieţii. De aceea, "la lună plină să mergi cu toţi copiii la biserică să cetească preotul

Gheorghe Pavelescu, **Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni,** p. 58.

Op.cit., p. 311; tot aici, o "Rugăciune pentru bolnavul care nu poate dormi", p. 311-312.

52

Ştefania Cristescu, **Descântecul în satul Cornova-Basarabia,** p. 132. Jan Urban Jarnik, Andrei Bârseanu, **Doine şi strigături din Ardeal,** p. 410.

pe cap, la femei acatistul Maicii Domnului şi la bărbaţi al Sfântului Nicolai, că e de mare ajutor".

Molitvelnicul conţine rânduieli care se fac pentru binecuvântarea câmpurilor şi a recoltei, a staulelor animalelor. Paul de Alep ne descrie impresionantele procesiuni care aveau loc în fiecare joi după Paşte, afară din Bucureşti, "ieşirea la arie" cu **Evanghelia** a înalţilor ierarhi, în prezenţa domnului, pentru binecuvântarea ţarinilor şi fertilitatea acestora.[5]

Toate aceste ieurgii implică prezenţa preotului, a Cărţii sfinte, a apei sfinţite şi a crucii. Este vorba tot de exorcisme: conjurarea răului să părăsească şi să nu mai urgisească aceste locuri, prin citirea unor molitve speciale şi prin invocarea puterii lui Dumnezeu. De exemplu, în "rugăciunea ce se citeşte la ţarini, la vii şi grădini când se întâmplă să fie stricate de sălbăticiuni şi de alte vieţuitoare ca lăcuste, gândaci şi altele", toate acestea sunt blestemate: "duceţi-vă în munţii cei pustii, în copacii cei neroditori".[5]

O vrajă des invocată în satul românesc tradiţional era "luatul manei de la vaci". Exista credinţa larg răspândită potrivit căreia vacile care nu mai dau lapte au fost fermecate de persoane răuvoitoare (de obicei de un vecin invidios). Pentru a remedia acest lucru se recurgea la descântece dar şi la "cetania" preotului. **Molitvelnicul** conţine rugăciuni care se citesc animalelor bolnave: preotul merge la staulul animalelor, le stropeşte cu apă sfinţită apoi citeşte o rugăciune în care boala este conjurată astfel: "Depărtează de la ele toată boala şi toată pizma şi ispita farmecelor şi a vrăjitoriei".[57] O cercetare de teren din anii 1974-1976, înregistrează spusele unei bătrâne din Maieru - Năsăud, referitoare la această practică: "Să mai duce să o mai cetească la popă, îi cetea, altceva nu face că n-ave ce să facă, îi cete mai în apă, mai în fărină".[58]

Ţăranul nu va dormi nici măcar o noapte într-o casă la care nu s-a făcut "sfeştania", deoarece înainte de purificarea locului de către preot, se

Elena Niculiţă-Voronca, **Datinile şi credinţele poporului român, p. 317.**
Călători străini despre Ţările Române, voi. VI, p. 140 şi 241; vezi şi **Condica lui Gheorgachi,** 1762, în Dan Simionescu, **Literatura** românească **de ceremonial,** Bucureşti, 1939, p. 286. **Molitvelnic, p. 353.**
Ibidem, p. 340.
Texte dialectale şi glosar. Bistriţa-Năsăud, Bucureşti, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, 1987, p. 104. 254

credea că acel spaţiu nou era vulnerabil agresiunii duhurilor necurate. O ocazie în care preotul citeşte din Cartea sfântă este această rânduială ce se face pentru binecuvântarea casei noi. Pe o masă se află aşezate Sf. Cruce, apa sfinţită, untdelemn şi lumânări aprinse, iar preotul citeşte Evanghelia cu faţa spre răsărit.

în satul românesc tradiţional nu numai preoţii se îndeletniceau cu cititul taumaturgic ci şi unii ţărani alfabetizaţi, cum ar fi bunăoară Negrea Păscălitorul din satul Gârbova de Sus - Alba (despre care vom vorbi şi în capitol următor). Pe lângă practicarea divinaţiei, Negrea era şi exorcist. Casa lui era mereu plină de bolnavi, cărora în adevărate "şedinţe colective" le citea **Stâlpii, Psalmii, Paraclisul** Sf. Haralambie şi Păscălia. Referitor la modul de alcătuire a acesteia aflăm că: "Pe lângă planete şi zodii mai erau şi rugăciuni întocmite anume de dascălul Samoilă, care le auzise de la altul, care trăise printre cei îndrăciţi". Aşadar, **Păscălia** era un miscelaneu, alcătuit din diferite texte pe care Negrea le copiase de la dascălul Samoilă din Geomal, sat aflat la câţiva kilometri de Gârbova. Prezenţa acestor rugăciuni de scoatere a dracului ne confirmă faptul că Negrea era şi exorcist: "Şi bolnavii lui tot cam de aceştia erau. Nu-i de mirare că el îi mai şi freca, din când în când, cu un toiag din cele noduroase. Mulţi erau legaţi cu lanţuri".[59]

La distanţă de trei sferturi de veac, o cercetare a programului monografic ne demonstrează că aceşti "taumaturgi" ţărani sunt încă o prezenţă vie în satul românesc. înregistrările făcute de Petre Chitulea reprezintă un excepţional document care dezvăluie mentalitatea unor asemenea personaje.[60] Subiectul este Dărămuş Ion al lui Arsân, în vârstă de 90 de ani, din Cetea - Alba, localitate aflată la numai 10 km de Gârbova, satul lui Negrea Păscălitorul. Prestigiul acestui ţăran se datora practicii "cetaniei" din "cărţile sfinte", investite cu proprietăţi vindecătoare. (veziFig. l.Fig. 2)

în copilărie învăţase şcoală "două ierni", dar "când am apucat la catehism nu m-am mai dus la şcoală că m-or pus la capre şi apoi slugă. Grijeam caprele pân pădure şi plânjiam de şiudă". Primele sale "cetanii" le face la vârsta de 10 ani: "Dila zăşie ai am citit Visul Maicii Preciste

[59] Grigore Sima, Negrea Păscălitorul, în "Familia", an XIX, 1883, nr. 6. Cititul **lui** Arsân din Cetea-Alba, în "Sociologie Românească", 1942, nr. 1-6. p. 198-206.

copiilor stăpânului cari se speriau noaptea în vis, ş-apăi n-am mai citit până m-am însurat".

întrebat de preotul din localitate "De unde ai daru ăsta de a citi?", Dărămuş crede că puterea lui are o provenienţă transcendentă: "Daru ăsta l-am sâmţât, că am citit la om şî l-am trezât. Tatăl ceresc m-o învăţat să citesc". El recunoştea că: "Preotu trabă să citească, da şi nie ni-o dat Dumnezeu daru ăla, de dacă citesc din cărţile sfinte, ori se scoală ori moare omu". Sau: "Că dacă-i citesc omului, văd că-i sculat; d-apoi cine, nu ştiu! îngeri aşa zice cartea că trabă să şie, da io n-am văs." Aşadar, crede că nu el este cel care acţionează în mod direct, el doar "citeşte" pentru a atrage bunăvoinţa unor forţe benefice din lumea nevăzută.

în concepţia lui, nu toţi preoţii au darul acesta, deoarece o fată bolnavă fusese "cetită" de un preot, însă fără rezultat. împreună cu tatăl ei "o vint la mine să-i citesc, că ştie că dacă cetesc eu se face sănătoasă, şi ni-o dat 50 de bănuţi, şi după ce i-am citit o fost ca şi când n'o fost beteagă, de s-o dus cu ia la America şi şi-o măritat-o acolo. Dacă n-ai daru ăla... Cum mi-o spus Sânionul Bumbului *[cântăreţ în strană la biserică,* n.n.], când i-am citit la nevastă-sa că era beteagă de friguri: că şi iei i-ar citi, da dacă n-are daru..." Autoritatea lui era atât de mare, încât şi preoţii îi solicită serviciile: "Şi popa Vian o vint la mine mai demult să-i citesc la Măria, la soacră-sa, că iera beteagă şi s-o uşureze Dumnezeu".

Făcând un inventar al cărţilor pe care le folosea Dărămuş, cercetătorul constată că acesta avusese mai demult cărţi tipărite cu litere chirilice, însă le înlocuise cu altele mai noi: **Psaltirea** (Sibiu, 1915), **Molitvelnicul** (Bucureşti, 1926), **Rugăciunile dimineţii** (fără copertă), **Acatistul prea Sfintei născătoare de Dumnezeu** (Sibiu, 1895). Oamenii din satul său dar şi din localităţi îndepărtate veneau la el acasă ca să le citească. Când este chemat la bolnavi netransportabili, îşi punea cărţile în desagă şi pleca la zeci de kilometri de casă.

Cititul lui Dărămuş era prilejuit de circumstanţele vieţii cotidiene a satului. Funcţia terapeutică este pe primul loc, sătenii fiind convinşi că atunci când bătrânul citeşte rugăciunile din cărţile sale, îndepărtează toate bolile şi suferinţele: "năjitul", dureri de cap, de dinţi, de ochi, scrintituri, friguri, sifilis etc. Câteodată, mijloacele de vindecare îi sunt revelate în vis; despre "Rugăciunea Marelui Nicolae" spune: "Am citit-o la o muere, că am jisat într-o noapte că o zâs către mine cineva să i-o citesc aia, şi i-am citi-o - la Veronica lui Ş. şi un an de zile o umblat fără bâte *[cârje,* n.n.]."

Uneori, tămăduirile sale se înscriu în miraculos: "Io citeam mult în Acatistu Domnului Cristos. Am citit la o fată a lui I. lui B. că iera oarbă, chiar oarbă, şi o tăt umblat *[tatăl ei,* n.n.] pila mocani, pila meşteri, că o gănit să-i întrebe şi pe meşteri deia pintru fată, şi io i-am citit, şi cân s-o întors acasă fata i-o văzut".

Uşurarea morţii, scurtarea agoniei celor aflaţi pe patul de moarte, era un alt prilej pentru solicitarea cititului lui Dărămuş: "Odată m-am dus la Cricău la o muere să-i citesc pentru tătă-so, şi după ce i-am citit la trei zile o murit". "Cititul" lui Dărămuş se înscrie în modelul "morţii bune", asigură trecerea spre lumea de dincolo. Atunci când moartea întârzie să izbăvească trupul de neputinţe, ea poate fi chemată prin cititul lui Dărămuş: "O vint Sofron din Ştremţ care nu-ş mai putea rădica mâinile şi picioarele de un an şi tri luni şi ni-o zâs: - Cum te cheamă pe dumneata? - Iuăn! - Bade Iuane, am auzit că dumniata aşa citeşti, de ori se scoală ori moare omu'. Io vreau să pier. I-am citit într-o noapte de două ori maslu' şi în ziua hailaltă o murit".

Citeşte şi pentru vindecarea animalelor, aceleaşi rugăciuni ca pentru oameni, specificând numai: "să se facă boul omului cutare, Doamne, sănătos".

Implicarea scrisului şi a cărţii în procedeele magice de descoperire a hoţilor nu putea să lipsească din "puterile" lui Dărămuş: "O vint un om din Beiuc, că i-o furat barda din curte, şi să ţâu pentru el că-ni dă 100 de lei şi i-am citi, şi am ţânut o zi citind tată ziua din catisme [din **Psaltire,** n.n.] şi dimineaţă i-o vint barda înapoi, de ni-o trimes vorbă să nu mai citesc că i-o vint barda înapoi, nu ştie cine i-o adus-o". Simpla ameninţare cu cititul lui Dărămuş, sau zvonul că persoana păgubită s-a adresat acestuia, era suficientă pentru ca hoţul să se înspăimânte şi să înapoieze bunurile furate: "O doamnă din Beiuc, i-o perit *[dispărut,* n.n.] o oaie, şi i-am spus să-ni deie on zlot pintru că citesc şi a doua zi i-o vint păcuraru cu oaia la doamnă, că, ţ'o adus-o! Io n-am citit şi nici nu ni-o plătit, da cum zâcea: să ştii că numa te-o văzut vinind pe dumniata Ia mine, de aia ni-o adus-o".

Petre Chitulea a primit permisiunea de la Dărămuş să asiste la o "şedinţă a cititului". "Pacienta" era o femeie în vârstă de 66 de ani, care umblase să-şi vindece boala pe la doctori, la preoţi şi la mănăstire, însă fără efect. Bătrânul începe prin a zice "Tatăl Nostru", face mătănii, apoi citeşte din **Molitvelnic,** din când în când făcând cruci şi pomenind numele bolnavei. Observând atent ceremonialul, cercetătorul notează că

Dărămuş: "Citeşte curent, cu intonaţia adecvată când e vorba de izbăvirea bolnavei. (...) Femeia stă amuţită, cu gura strânsă, uitându-se fix la carte". Este vorba de emoţia puternică resimţită de omul analfabet în faţa a ceea ce nu înţelege, în faţa paginii scrise, a cărţii. La sfârşit, femeia "a rămas satisfăcută de onorariul pretins. Poartă în sân Epistolia Domnului Nostru Isus Cristos, şi pe sfântul Anton învelit într-o trăistuţă micuţă în sân sub bluză. Ni le arată". A doua zi, femeia revine la Dărămuş, confirmând că se simte mai bine, solicitând o nouă "citire". De data aceasta ea se destăinuie, afirmând că boala îi vine de pe urma unor farmece, a "făcăturii", bănuind pe nişte vecini cu care s-a certat odată şi aceştia au ameninţat-o "că-i fac ei". Este convinsă de originea demonică a bolii, acuzând manifestarea spiritului malefic sub forma unui şarpe: "I se umflă foalele, şi simte cum umblă ca un şoarece prin burtă până la inimă, şi ca un şarpe de la inimă până la gât. Ea-i convinsă că-i diavolul, necuratul, care-i face rău. întâi a durut-o rău pe sub foaie, şi când s-o urcat şarpele până la ureche, l-o prins cu degetele, l-o strâns puţin şi i-o dat drumul".

Datorită "meseriei" pe care o practică, moş Dărămuş al lui Arsân a avut necazuri cu autorităţile. Mai întâi cu preotul satului, care i-a interzis să mai citească, pe motiv că nu are darul preoţiei: "M-am rugat lui Dumnezeu, că Doamne, numa cum îmi doreşte el nie, dă-i. Cum zâşie iei, nu cum zâc io, Doamne. Şi chiar aşa i-o dat, că s-o dus la vie sănătos şi l-or adus cu caru. Dumnezio m-o ascultat cum am zâs io". După această întâmplare n-a mai fost supărat de preoţi. A încercat însă un jandarm să pună capăt "meseriei" lui ilicite, confiscându-i cartea: "- De ce citeşti, bătrânule? Hai să merem la popa şi dacă popa zice că poţi citi, te las, dacă nu îţi iau cartea. Am fost la popă şi iei tăt ni-o luat cartea, şi ni-o dus la post la Beiuc, da io i-am spus: - Ia-o domnule, ia-o, că tăt dumniata ni-o aduci înapoi. Ş'apăi nu ni-o ţânut-o doar v'o două săptămâni, şi m-am trezit cu cartea înapoi. Am auzit că i-ar fi spus Trofinu lui Tăpălagă, că, du-i cartea domnule că bătrânu ţâne o zi ş-o noapte pintru ea, şi taţi vă prăpădiţi. Şi i-o fost frică domnului, de-o vint şi iei la mine să-l iert, că, bade, fă bine şi mă iartă că ţ-am trimis cartea înapoi. Apăi nu ni-o mai făcut nime nimic". Victoriile lui Dărămuş în aceste incidente cu autorităţile laice şi ecleziastice au contribuit, evident, la confirmarea puterii sale şi la consolidarea statutului pe care îl deţinea în cadrul comunităţii.

Această atitudine a unor laici care consideră că sunt înzestraţi cu "harul" de a vindeca prin "cetanie" o regăsim consemnată şi în cercetarea lui Traian Herseni întreprinsă în satul Fundul Moldovei (1932). Un ţăran

autodidact în vârstă de 60 de ani practica ghicitul în Psaltire dar şi cititul: "Pentru cetiri ia plată. Spune că se întâmplă atâtor oameni în necaz să se ducă la preot să le citească şi nu se îndreaptă, se duc la călugăr tot aşa şi apoi revenind la el se fac bine".

Când cartea este citită, ea are o eficacitate supranaturală conferită tocmai de conţinutul ei. în actualizarea prin lectură, puterile taumaturgice se propagă de la conţinut spre conţinător (cartea ca obiect) şi de aici la cel care solicită tămăduirea.

Cititul cărţilor de rugăciuni ca "tehnică terapeutică" - folosită pentru a surmonta durerea şi care acţionează într-o manieră pozitivă (de efect *placebo)* este analizat de Rudolf Schenda, care deplânge dispariţia acestei practici culturale, care ar putea constitui o alternativă la "analgezice, antidepresive şi chimioterapie" cu care ne-a obişnuit medicina zilelor noastre. [2] Cercetătorul german a încercat o sistematizare a acestor "tehnici terapeutice" în "terapii de ordin spiritual" (consolarea prin justificarea / explicarea suferinţei; consolarea prin referirea la suferinţele îndurate de Iisus Hristos, Maica Domnului, sfinţii martiri; consolarea prin asigurarea că suferinţa şi capacitatea de a suferi are limitele ei; consolarea prin evocarea lumii de dincolo, lipsită de suferinţă) şi "terapii de ordin social", care constau în utilizarea în comun, cultual şi ritualizat, a unor modele pioase, texte, imagini, formule, gesturi (rugăciunea şi cântarea în comun; citirea cu voce tare a cărţilor de rugăciune; dialoguri despre suferinţă şi compasiune etc.).[63]

Nu putem să nu amintim în acest context câteva însemnări pe marginea unor vechi manuscrise româneşti, care conţin *topos-u*\ "lecturii vindecătoare". Astfel, avem o însemnare făcută pe marginea unui manuscris miscelaneu cuprinzând învăţături creştineşti, de preotul Bucur Puşcaşul din Sohodol-Braşov, care a ţinut să lase posterităţii următoarele

Individ şi societate în satul Fundul Moldovei, în "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", 1932, nr. 1-4, p.153.

Leidenbewaltigung durch christliche Andacht. Geistliche und soziale Terapie-Techniken in der Devotionalliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts, în voi. Le livre religieuse et ses pratiques, p. 388-420. Cu titlu de curiozitate, semnalăm aici faptul că un grup de cercetători americani condus de dr. Harold Koenig au publicat un studiu în "International Journal of Psychiatry in Medecine" (1999), potrivit căruia citirea regulată a Bibliei contribuie la reducerea tensiunii arteriale. Studiul a fost făcut pe un eşantion de populaţie în vârstă de peste 65 de ani.

cuvinte: "Să se scrie că am scris eu (...) când eram bolnav de friguri la Braşov, 1794. Să se ştie de când au fost şi la mine *această carte, adecă-te ca o boltă sau spitărie cu multe feluri de doftorie folositoare de suflet creştinesc* [s.n.]." [4] Preotul Stan de la biserica Izvorul Tămăduirii din Bucureşti se adresa, pe la 1805, celor care vor citi "pre această sfântă şi cu adevărat folositoare carte, că precum folosescu doftoriile cele bune şi dulci bolnavului, aşa folosescu cuvintele ce sunt într-însa".[65]

în Biserica Ortodoxă este recunoscut rolul terapeuticii duhovniceşti - citirea unor cărţi bisericeşti, în special Psaltirea fiind impusă de duhovnici ca remediu spiritual de vindecare a sufletului dar şi a trupului. Citirea Psaltirii - carte de canon - este un mijloc de curăţire sufletească şi căinţă. In Predoslovia la Psaltirea tipărită la Buzău în anul 1703 de episcopul Damaschin, se spune: "Pentru care taine se îngrozesc dracii şi de puterea cuvintelor Psaltirii fug boalele. Aşa se depărta duhul cel viclean de la Saul şi-şi venea în fire când zice David înaintea lui lovind în strunele acestei lăute poleite cu Duhul Sfânt. Aşa şi acum, tot cele ce să depărtează de valurile lumii şi citeşte Psalmii cu înţelegere şi umilinţă şi sănătate trupului şi ertare de păcate dobândeşti, precum zice iarăşi Marele Vasile, că Psaltirea iaste vindecarea boalelor şi mângâierea sănătăţii."[66]

2. IATROGENIA PRIN "CITIT"

Potrivit mentalităţii tradiţionale, care atribuie sacrului o valoare ambivalenţă, Cartea sfântă deţine o forţă supranaturală care poate declanşa atât binele cât şi răul, fastul şi nefastul, în funcţie de circumstanţe şi de modul ei de utilizare. Alături de proprietăţile taumaturgice ale cititului, există şi opusul acestora: dacă citirea unei cărţi de cult de către preot este făcută defectuos, cu poticneli şi omisiuni de cuvinte, atunci pot fi induse efecte malefice. Astfel, exista credinţa că epilepsia la copil poate

Olimpia Mitric, Cartea manuscrisă din nordul Moldovei, Bucureşti, Ed. Atos, 1998, p. 311.

Gabriel Ştrempel, Catalogul manuscriselor româneşti, IV, p. 31 -32. loan Bianu, Dan Simionescu, Bibliografia Românească Veche, Bucureşti, 1944, tom IV, p. 31. 260

surveni dacă preotul scapă cuvinte la Botez. Această credinţă, semnificativă şi pentru etiologia demoniacă a bolilor, a persistat până în zilele noastre, cu ea confruntându-se preoţii în viaţa lor liturgică şi pastorală: "în legătură cu Botezul şi repetarea lui există o practică şi mai ales o credinţă greşită, destul de frecventă într-o situaţie specială. Este vorba despre copiii epileptici despre care se crede că nu au fost botezaţi corect şi mai ales că nu li s-au citit toate rugăciunile de exorcizare, prinVare se înlătură toată puterea şi lucrarea diavolului. Nefiind îndepărtată complet, printr-o slujbă superficială sau incompletă.a exorcismelor, puterea diavolului ar rămâne în cel botezat şi ar produce epilepsia. De aceea, există unii părinţi sau naşi care cer preotului să repete Botezul pentru a scăpa de epilepsie". Aşadar, prescurtarea ritualului de exorcizare asociat botezului îl transformă, fără voie, într-unui de atragere a demonului cauzator de boală. Nu cartea în sine, ci utilizarea ei necorespunzătoare produce aceste efecte malefice.

Un alt moment de trecere care necesită citirea din textele sfinte este înmormântarea. Slujbele care se citesc la morţi sunt şi ele supuse riscului de a atrage maleficul. Potrivit unei credinţe larg răspândite, strigoii se fac din "morţii care n-au fost bine cetiţi de popi". în loc să integreze benefic sufletul mortului în lumea de dincolo, slujbele de înmormântare citite în grabă, incomplet, lasă posibilitatea ca acesta să nu-şi afle odihna, să se transforme în strigoi.

Pronunţarea textului sacru este guvernată de reguli precise: orice viciu de pronunţie, orice ezitare, face ca rugăciunea să-şi piardă valoarea, ba chiar poate avea efecte contrare. A omite, a schimba cuvintele - înseamnă a face să-şi piardă eficienţa întregul ritual. Cuvintele trebuie pronunţate în acord literal cu formularul scris.

Ovidiu Bârlea, Ioan Muşlea, Tipologia folclorului. Răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hasdeu, p. 499-501. Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *op.cit.,* p. 153.

Tudor Pamfile, Duşmani şi prieteni ai omului, p. 136; vezi şi Gr. Grigoriu-Rigo, Medicina poporului, p. 111; Ernest Bernea, Moartea şi înmormântarea în Gorjul de nord, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1998, p. 72.

3. BLESTEMUL. Cărţile preoţeşti de blestem din Transilvania

La sfârşitul secolului trecut, îndeosebi în Transilvania, inspirau frică un fel de "cărţi de blestem" - texte care conţineau maledicţiuni inspirate din **Biblie.** La cererea unui om păgubit de hoţi, preotul citeşte "cartea de blestem" prin care se cerea pedeapsa divină pentru făcătorul de rele necunoscut. Aceste "cărţi" erau transmise pe linia preoţiei, de la tată la fiu, iar preoţii care le deţineau se bucurau de un mare prestigiu.[70] (Cu mare greutate a reuşit Gh. Ciuhandu să obţină permisiunea de a copia aceste texte de la preoţii care le aveau!) O asemenea "carte de blestem" se intitulează **Blăstămurile călcătorilor de lege şi a tuturor înrăutăţiţilor** şi conţine blesteme din **Leviticul** (26, 14-39). O altă "carte de blestem" reproduce, la început **Psalmii** 67 şi 108, continuând apoi cu blesteme groaznice: "Fă Doamne, casa vrăjmaşului meu pustie şi în sălaşurile sale să nu fie nici ei, nici el lăcuitor, că tare m-au prădat şi m-au supărat şi spre durere rănilor mele au adus fărădelegea lor." ' în mentalitatea populară, citirea acestor texte putea avea efecte justiţiare, punitive. Ea era o invocare a ajutorului lui Dumnezeu pentru a face dreptate, pedepsind pe cel ce a comis fărădelegea sau nedreptatea. Blestemarea hoţilor este amintită şi de Antim Ivireanul în **începătură şi învăţătură pentru ispove-danie:** "Şi iar îmi spune: au doară ai furat ceva şi mai pre urmă s-au făcut afurisanie? Sau au furat altul şi au adus la tine? Şi de vei fi furat ceva să întorci; şi de cum vei întoarce, să alergi la arhiereu şi să-ţ iai canon de la dânsul şi să te iarte de afurisanie, să întorci, adecă să plăteşti".[72] Ediţia din 1971 a **Molitvelnicului** conţine un îndrumar de întrebări pe care duhovnicul le pune celui care vine la mărturisire, printre care "N-ai cumva ştiut de vreun fel de păgubiri şi furturi, şi, auzind cetindu-se carte de blestem pentru acele pagube, n-ai vrut să le vădeşti, ci ai tăcut, făcându-te şi tu părtaş blestemului?"[73]

Nu lipsit de interes este să amintim aici faptul că asemenea blesteme lansate împotriva hoţilor se regăsesc în multe societăţi arhaice. James / George Frazer, care avansează ideea că magia a contribuit la afirmarea

Gh. Ciuhandu, **Cărţile de afurisenie şi de blestem din Ardeal,** Sibiu, 1930.

71 *Ibidem,* p. 16.

72 **Didahii,** Bucureşti,„Ed. Minerva, 1983, p. 183. p. 54. 262

respectului pentru proprietatea privată, reproduce asemenea blesteme folosite în Polinezia: "Mulţimea ascultă aceste maledicţiuni, într-o tăcere înfricoşată şi cel mai adesea, a doua zi, obiectul furat este restituit". Dacă mergem mai departe pe firul comparaţiilor, vom descoperi că în dreptul privat din Roma antică exista o procedură similară "cărţilor de blestem": dacă hoţul nu era cunoscut, păgubaşul citea nişte formule magice impre-catorii, numite *tabellae defixiorum* (tabele conţinând numele tuturor bănuiţilor), *concepta verba, nuncupationes, dirae, devotiones, inaluin carmen* etc. Aceste blesteme puteau să-şi exercite puterea nu numai asupra făptaşului ci şi asupra obiectului, care, în acest mod, devine malefic -izvor de nenorociri pentru toţi cei ce îl vor poseda.[75]

Preoţii români ortodocşi din Transilvania erau temuţi pentru "blestemele" sau "afurisaniile" lor. George Bariţiu într-o scrisoare către B.P. Hasdeu îi comunică acestuia "câteva fapte foarte instructive sub raport sociologic, despre această necontestabilă autoritate a popei ardelean"[76]: "Legea dietală din zilele lui Racokzi opreşte exorcismul prin cuvintele: *az olah popak ne afuriszaljanok,* adecă: popii româneşti să nu afurisească. Boierii calvini, văzând, că se grămădesc multe nevoi peste familiele lor şi ştiind, pe de altă parte, cum apăsau ei pe preuţii români, începuseră să creadă că relele vin de la anatemele popilor".[77] Probabil că informaţia lui Bariţiu provenea din **Cronica** lui Gheorghe Şincai, care reproduce o ordonanţă gubernială a lui Nicolae Bethlen, cancelarul Ardealului, din 26 septembrie 1699, care, la punctul 7 dispune: "încât este pentru afurisanii, se dojeneşte vlădica cel românesc ca de la unele necuviinţe ca acelea să se înfrâne şi preoţilor româneşti încă să nu îngăduiască să facă de acelea, ci precum lucră religia cu care se vor uni, când afuriseşte pe cineva, aşa să lucre şi ei". Să nu uităm că ne aflăm la un an de la unirea cu biserica apuseană, deci se cerea preoţilor români uniţi să aplice excomunicarea după dogmele catolice (excluderea din comunitatea religioasă a unor persoane care au săvârşit abateri grave de la credinţă), care era cu totul altceva decât "afurisania" prin "cărţile de blestem" - maledicţiune îndrep-

La Tache de Psyche. De l'influence des superstitions sur **le developpement des institutions,** Paris, 1914, p. 64.
Paul Huvelin, **Les Tablettes magiques et le droit romain,** Paris, 1901, p. 27.
B.P.Hasdeu, **Cuvente den bătrâni,** voi. **II, p.** 142.
Ibidem, p. 144.
Cronica românilor, voi. III, p. 180-181.

tată împotriva unor răufăcători sau duşmani necunoscuţi.

Rămânând în domeniul blestemelor scrise, nu putem să nu aducem în discuţie un interesant obicei justiţiar practicat de macedoromâni. Comunitatea a găsit o modalitate de a pedepsi notabilităţile satului, atunci când acestea trădează interesele locale în faţa străinilor sau pun biruri mai mari decât cele prevăzute de lege etc. Aceste persoane care lezau interesele locuitorilor, neîndreptăţindu-i, nu puteau fi pedepsite pe cale legală şi atunci pedeapsa intră în sfera simbolicului: "Alături de drumurile cele mai frecventate, pe lângă fântâni, la răspântii mai ales *[locuri malefice în regim nocturn, potrivit mentalităţii populare,* n.n.] ridică un mormânt de pietre grămădite unele peste altele, cam de statura persecutorului lor şi după ce înfig la capătul mormântului un băţ, lipesc o hârtiuţă în care arată motivele pentru care au făcut acesta şi continuă printr-un blestem popular că persecutorul n-are ce căuta printre cei vii, din moment ce mormântul îl aşteaptă. (....) Se crede că dacă cel căruia i se face mormântul nu se căieşte îndată ci tot continuă cu abuzarea sa în contra drepturilor poporului, se va usca încetul cu încetul, carnea va începe să-i cadă de pe corp şi după aceasta va muri. îndată ce cineva se căieşte, cei care i-au făcut mormântul se duc de-1 strică".[7] în mentalitatea tradiţională, numele omului nu este o simplă marcă de identitate ci face corp comun cu acesta. Scrierea numelui celui vizat pe un mormânt (excluderea lui dintre cei vii), blestemul (ca expresie a magiei cuvântului) aruncat asupra sa, iată tot atâtea mesaje cumplite şi înfricoşătoare pentru cel ce comite nedreptăţi faţă de obşte.

4. "CITITUL"şi MAGIA. "PSALTIREA NEAGRĂ"

Cititul Psaltirii poate fi investit cu aceeaşi funcţie instrumentală, magică. Citirea unor psalmi de către preot putea avea, în mentalitatea tradiţională, un efect punitiv asupra răufăcătorilor necunoscuţi.[80] (în acest sens, o practică mai restrânsă era în Transilvania citirea "cărţilor de blestem" de către preot). în Munţii Apuseni, pentru identificarea şi pe-

Pericle Papahagi, Din literatura populară a aromânilor, p. 307-308.

80
O utilizare asemănătoare a Psaltirii o întâlnim şi în mediile ţărăneşti din Rusia, după cum semnalează Jeffrey M. Brooks, When Russia learnd to read: literacy and popular literature 1861-1917, Princeton University Press, 1985, p. 25. 264

depsirea hoţilor, păgubaşul ţinea postul Sfântului Anton, al Maicii Domnului, duce 7 prescuri la biserică şi plăteşte preotului să citească **Psaltirea.** La rândul lor, nici hoţii nu se lăsau mai prejos, şi pentru a-şi păstra impunitatea apelează la următorul procedeu: "Hoţii dau din fu-rătură şi la păgubaş, că atunci păţeşte el dacă plăteşte la popa. Atunci mai întâi moare păgubaşul decât hoţul".[81] Conform acestei credinţe, forţele declanşate în urma "citirii", însuşirile malefice comunicate obiectelor furate, au un caracter definitiv, ireversibil, acţionând fatal, nediferenţiat, asupra celor cu care vin în contact. Forţele declanşate astfel acţionează autonom, sunt imposibil de controlat.

O circulară a episcopului ortodox Vasile Moga, din 22 decembrie 1824, atestă implicarea unui preot în practici magice care au ca scop provocarea morţii unei persoane: "Prin milostiv decret gubernalicesc din 10 Dechem-brie cu no. 48598 se porunceşte să se facă cunoscut tuturor preoţilor neuniţi ca să nu amăgească norodul a crede întru descântece, precum au făcut popa Iosif de la Cârţişoara că au făcut leturghie pe cămaşa arândatorului Gheorghe Ciortolan din Ţara Românească fiindcă să să prăpădească că şi-au bătut muierea adecă pe arendăşiţă şi au fost plătit popii 20 florini nemţeşti şi o cupă de vin".[82] Recunoaştem aici ceea ce Roger Caillois numea "ambiguitatea sacrului", forţa lui putând aduce atât binele cât şi răul, în funcţie de orientarea care i se dă: "Sciziunea sacrului produce spiritele bune şi rele, preotul şi vrăjitorul (...) însă atitudinea credincioşilor faţă de fiecare din aceste specializări ale sacrului dezvăluie aceeaşi ambivalenţă ca şi comportarea faţă de manifestările-i indivize".[83] Preotul este recunoscut ca purtător al unei puteri sacre, a cărei intervenţie produce efecte benefice, purifică, vindecă. însă la fel de bine, în ochii credincioşilor, el putea să facă rău şi chiar era solicitat să-şi folosească forţa în scopuri malefice.

In cadrul unei instrumentări malefice, negative, **Psaltirea** era folosită în magia neagră. Cititul **Psaltirii** în scopuri malefice era o practică domestică în Bucovina sfârşitului secolului al XlX-lea: "Dacă ai vre-un duşman şi ţi-a furat ceva sau îţi face vre-un rău, să citeşti în prag, cu picioarele în apă până la genunchi, rugăciune asupra lui, iar pe prag să

Gheorghe Pavelescu, *op.cit.,* p. 58.
Ion Muşlea, **Practici** magice şi **denumirea lor** în circularele episcopeşti şi protopopeşti, p. 129.
Omul şi sacrul, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997, p. 38.

presori cenuşă şi cât vei ceti, tot să picuri pe prag din lumânare". Alteori se recurgea la serviciile unor vrăjitoare: "plăteşti de-ţi citeşte o psaltire sau mai multe, până la 12. Dar mai ales să-ţi citească «psaltirea neagră», miercuri sau vineri noaptea, cu lumânare înturnată în jos, să picure în apă şi până la 9 zile îl culci cum l-ai culca cu coasa". ' Cel care dorea să-şi doboare duşmanii trebuia să postească, pentru reuşita acţiunii. Putem documenta această practică şi în alte spaţii culturale: la sfârşitul secolului al XlX-lea, în comitatul Cornwall din Anglia, se credea că moartea unui duşman putea fi provocată prin citirea psalmului 109.[86]

în semnificaţia sa creştină, postul este o practică ascetică, de purificare interioară şi de apropiere de sacru, iar prin asocierea rugăciunii, o formă de comunicare cu lumea transcendentă. Există credinţa că prin asceză şi rugăciune omul poate să se concentreze asupra unei dorinţe, să o comunice mai uşor forţelor transcendente. In magie asistăm la o deturnare a semnificaţiilor benefice ale postului.

"Psaltirea neagră", adică citirea de la coadă la cap, cu lumânări întoarse, la miezul nopţii şi pielea goală (nuditate rituală) este o practică încă actuală, ca mijloc de răzbunare sau de pedepsire a răufăcătorilor. Observăm modalitatea de resemantizare a elementelor creştine, care propune o ordine inversă, acţiunea benefică a obiectelor de recuzită (Psaltire, lumânare) fiind transformată într-un maleficiu. Toate aceste forme de magie neagră preiau elemente creştine cărora le păstrează forţa însă le schimbă semnul, orientându-le în sens malefic. Prezenţa cărţii în magia neagră este consemnată şi într-o credinţă din comuna Gherţa-Mare - Ţara Oaşului: "Vrăjitoarele care vrea să omoare pe cineva, să roagă din carte, cu lumina aprinsă lângă ie. Cân' să gata lumina, să gata şi omu'".[87]

Majoritatea practicilor care includ scrisul şi cartea în lumea supranaturalului, prezintă similitudini cu alte ritualuri magice, asemănătoare prin circumstanţe şi scopuri urmărite. Astfel, o cercetare a lui Gheorghe Focşa în satul Cuhea din Maramureş, în anii '30, consemnează spusele unei bătrâne chestionate asupra practicilor de descoperire a hoţilor de animale:

84

ElenaNiculită-Voronca, *op.cit,* p. 1171.

Ibidem, p. 279-280.

Paul Sebillot, Le paganisme contemporain chez Ies peuples celto-latins, Paris, 1908, p. 150.

87

Vasile Scurtu, Cercetări folclorice în Ugocea românească, în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1942, VI, p. 143. 266

păgubaşul ţinea post negru timp de nouă marţi, toate vieţuitoarele din gospodărie erau închise în grajd şi supuse aceluiaşi regim de post, era interzis să se dea ceva din casă şi "toate cele le răstoarnă cu gura în gios şi cămeşele le întoarce pe dos, tăte hainele. Apoi la nouă marţi, ori îl despăgubeşte, ori moare omul care o furat". Om, casă, animale, obiecte - toate contribuie la îndeplinirea acestui ritual magic destinat să readucă obiectul furat. Acest exemplu "ilustrează în chip impresionant, până unde poate să meargă, pe unele planuri mentalitatea sătească, legăturile între om şi propria lui aşezare gospodărească".

Atunci când am interpretat materialul întocmit de Petre Chitulea asupra "cititului" lui Dărămuş al lui Arsân, am trecut cu vederea un aspect care contrastează cu ipostaza acestuia de tămăduitor, de binefăcător. în mentalitatea tradiţională, poziţia unui asemenea personaj era ambivalenţă: dacă avea "puteri" să facă bine, să vindece, atunci la fel de bine se putea servi de aceeaşi "putere" ea să facă rău. Un fel de dualitate bine / rău rezidă în "cititul" lui Dărămuş. Acesta mărturisea cercetătorului că "Nu mai citesc la oameni să piară că am citit acum 7-8 ani la una din Ştremţ, care s-o despărţit de bărbat şi o vint să-i citesc ca să-i rămână şi la fată avere, că n-o pus pe ea nimic". Femeia îi ceruse deci, să-i "citească" pentru moartea bărbatului de care s-a despărţit, ca să moştenească fiica lor averea acestuia. "Muierea o zâs în faţa mea de trei uări: io de-oi fi de vină, io să pic. De trei uări o zâs, şi la trei săptămâni o murit aşa din tişioare". Conştient de potenţialul său malefic, Dărămuş a renunţat să mai "citească" în scopul de a invoca atragerea unor efecte letale.

în manuscrisul lui Petrache Popovici din Fălticeni (1825) se află o

Aspecte spirituale ale civilizaţiei ţărăneşti, în "Sociologie Românească", 1942, nr. 1-6, p. 53.

Ibidem, p. 54; practici identice descrise de Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit.,* p. 279-280; Tudor Pamfile descrie un procedeu de pedepsire a feciorului care a lăsat însărcinată o fată şi nu vrea să o ia de soţie: "Fetele greşite nici nu-l spun pe cel care le-a înşelat; mamele lor, dacă nu-l ştiu şi-l bănuiesc, ca să-şi răzbune, iau un petec de cârpă de olandă pe care îi scriu numele, îl răsucesc în formă de fitil şi-l pun la candelă ca să ardă până se face scrum. Dacă cel bănuit este cu adevărat amăgitorul, crede mama fetii că în curând «I se alege», mai ales că în timpul când candela arde, femeia spune şi oarecari rugăciuni", **Dragostea în datina tineretului român,** ed. îngrijită de Petre Florea, Bucureşti, Ed. Saeculum I.O, 1998, p. 79. Petre Chitulea, *op.cit,* p. 201.

ciudată **învăţătură cel ce va vrea să aibă slugă pre diavol:** "Când va fi lună nouă, să posteşti de la 5 a lunii până la 9. Să fii păzit şi curat. Şi a treia zi să ceteşti psalmul al 23 din psaltire. Şi atunci noaptea a treia va veni o femeie frumoasă şi foarte tare se va smeri şi pleca ţie. Dar să nu te temi cât de puţin. (...) Şi ia cu mare silinţă te va sluji şi te va asculta, ori şi la ce îi vei porunci. Şi să-ţi faci un inel şi pe veriga inelului să scrii aceste slove: a, e, 1, g, j, i, e, d, 1, a, e, o, e. Iară pe turteaua inelului să scrii acestea de mai jos".[91] Avem de a face aici cu un exemplu de invocare a diavolului, spre a fi subjugat şi pus în ipostaza de slujitor. Cu greu putem să stabilim însă filiera culturală pe care o asemenea reţetă de magie neagră apare într-un manuscris românesc de la începutul secolului al XLX-lea. Motivul diavolului-slugă apare şi în folclor, numai că aici este, de regulă, tratat în cheie satirică.

în cărţile populare, legendarul rege Solomon era investit cu puterea de a supune duhurile.[92] Un cronograf din secolul al XVIII-lea (cronografele reprezintă traduceri, pe filieră slavonă, ale unor izvoare bizantine) descrie presupusele puteri magice ale lui Solomon: "Aşijderea şi planiturile şi crângurile şi toată tocmala cerului şi de supt ceriu ştia şi cum va lega pre diavoli şi cum îi chema pre numele lor şi toate vrăjile".[9'1] Interesant este faptul că volumul de vrăjitorie **Clavicula lui Solomon,** menţionat de Mîhail Psellos în Bizanţul secolului al Xl-lea, a ajuns în Occident, unde a cunoscut o largă răspândire.[94] începând cu secolul al XVIII-lea, negustorii ambulanţi au răspândit la sate asemenea cărţi care conţineau metode de invocare a diavolului. Robert Mandrou consideră că acest gen de literatură exprimă "sentimentul de neputinţă pe care îl resimţeau majoritatea oamenilor în faţa lumii ce îi înconjura.". [5]

Rămânând în aceeaşi sferă a magiei, vom constata că până şi oficierea Liturghiei era un prilej pentru desfăşurarea unor activităţi magice. Săr-bătoarea Paştelui, slujbele şi rugăciunile care amintesc patimile Mântuitorului erau considerate momente propice pentru consacrarea unor obiecte

G. Teodorescu-Kirileanu, **Calendarul manuscris din 1825 al lui Petrache Popovici ot Folticeni,** p. 70-71.

92 Vezi Moses Gaster, **Literatura populară romană, p.** 225.

93 *Ibidem,* p. 224; Nicolae Cartojan, **Cărţile populare,** voi. II, p. 34-37.

94 Vezi Jean Palou, **Vrăjitoria,** Timişoara, Editura de Vest, 1992, p. 16-17; Daniel Fabre, **Le livre et sa magie,** în voi. **Pratiques de la lecture,** p. 237-246. **De la culture populaire au 17e et 18e siecles,** Paris, Stock, 1975, p. 85-86. 268

care puteau fi folosite ulterior în tămăduirea unor boli sau ca ajutor în momente dificile. "în săptămâna mare, la joimari seara, când se citesc cele 12 evanghelii, să fii în biserică şi să aibi o aţă. Şi la fieştecare evanghelie să legi pe aţă câte un nod. Şi aţa aceea să o porţi la gât 12 zile". [6] Această aţă este un remediu împotriva frigurilor: la începutul unei crize, bolnavul trebuia să desfacă un nod. De menţionat este faptul că această practică este şi astăzi foarte răspândită, îndeosebi în Transilvania; există credinţa că desfacerea nodurilor făcute în biserică, la slujba din Joia Mare, ar ajuta în momentele de dificultate sau la necaz. Utilizările magico-religioase ale nodurilor, cărora li se atribuie o putere de vindecare şi de apărare împotriva forţelor malefice se regăseşte aproape pretutindeni în lume - remarcă Mircea Eliade.[97] O altfel de utilizare a acestor noduri făcute în timpul slujbei ne este semnalată de Tudor Pamfile; fetele nemăritate o pun sub cap spre a-şi visa "ursitul": "După ce s-au mântuit evangheliile, vine acasă, pune sfoara sub cap şi-n vis îşi vede partea ce-i e lăsată de Dumnezeu".[98]

S.F. Marian ne semnalează următorul obicei din Bucovina: bolnavul plin de negi se duce la biserică de Joia Mare, având cu sine un cuţitaş şi un băţ. După fiecare **Evanghelie,** "face o crestătură pe băţ, şi ieşind apoi din biserică îl aruncă undeva, atunci cel care-1 ridică mai întâi, de acela se prind negeii". Conform principiilor magiei, răul din corpul bolnav nu dispare pur şi simplu, ci este doar transferat în altă parte. Astfel că boala este temporar fixată în crestăturile de pe băţ. Băţul crestat devine un sediu al maleficului care, odată aruncat, va contamina pe imprudentul ce îl va ridica.

Tot în biserică, atunci când se citesc cele 12 evanghelii, aromânii pun o persoană să vestească sfârşitul fiecăreia, prin lovirea unei farfurii de argint. La sfârşitul slujbei, persoana aruncă farfuria de-a rostogolul pe culoarul din mijlocul bisericii. Se crede că, dacă farfuria cade cu faţa în sus, se vor întoarce curând bărbaţii plecaţi cu treburi departe, în străinătate.[100]

G. Teodorescu-Kirileanu, *op.cit,* p. 72.

Imagini şi simboluri, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, cap. *Zeul legator şi* ***simbolismul nodurilor,*** p. 114-154; vezi şi Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, **Dicţionar de simboluri,** voi. II, Bucureşti, Ed. Artemis, 1995, p. 343-347.

Dragostea în datina tineretului român, p. 113.

Sărbătorile la români. Studiu etnografic, ed. îngrijită de Iordan Datcu, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1994, voi II, p. 104.

Pericle Papahagi, *op.cit,* p. 310.

Ca leac împotriva fricii de "arătările" nopţii, exista în nordul Moldovei practica următoare: "Ca să nu te temi de nimic, de eşti fricos, să te uiţi la preot, când citeşte evanghelia în uşa raiului, ţintă fără să clipeşti ş-atunci poţi merge noaptea or unde, că nu ţi se arată nimic". Unele obiecte erau duse pe ascuns la biserică, pentru a fi consacrate; de exemplu: "Grâul e bun ca apărare împotriva farmecelor. Să se puie 9 fire de grâu sau 12 pe sfânta masă, în altar, fără ca să ştie preotul. Pe acestea dacă slujeşte 12 liturghii să-l ia şi să-l păstreze cu naforă, că nici un farmec nu să poată apropia".[1]

în acest context, ni se pare justificată observaţia lui Dositei Obradovici în lucrarea sa **Sfaturile a înţelejerii cei sănătoase** (Buda, 1802): "Şi iară din vremurile cele de demult s-au obicinuit românii cu descântece şi vrăji şi până în zioa de astăzi le ţin (însă prostimea), aşa cât când se nasc vrăjesc, când se botează vrăjesc, când se însoară sau mărită vrăjesc, *când întră în beserică, când stă în beserică şi când iasă din beserică tot vrăjesc* [s.n.], la serbători mari vrăjesc, când se bejenuesc, când mor încă vrăjesc, şi pentru ca să poată merje sufletul la Dumnezeu încă vrăjesc, când cumpără, când vinde, când merge să fure, când merg la judecată vrăjesc şi toată întâmplarea şi tot beteşugul au a lor osibite descântice şi farmece".[103]

In concluzie, identificăm un spectru larg de semnificaţii atribuite "citirii" Cărţii. Pe de o parte, este integrată sferei beneficului, fiind un element indispensabil al ceremonialurilor religioase legate de naştere, căsătorie, moarte şi al practicilor taumaturgice religioase (exorcisme, vindecări). Pe de altă parte, observăm o valorizare negativă a "citirii", o folosire în sens contrar, în scopuri malefice ("citirea Psaltirii negre" etc). Tocmai această valenţă dublă atribuită Cărţii în mentalitatea tradiţională îi subliniază încărcătura sacră, ce suscită manipulările diverse şi divergente pe care le-am amintit.

ElenaNiculiţă-Voronca, *op.cit,* p. 509.
Ibidem, p. 133.
Text reprodus de Alexandru Duţu, Coordonate **ale** culturii româneşti în **secolul al XVIII-lea,** Bucureşti, E.P.L., 1968, p. 341.

Fig. 1 - Drămuş loan al lui Arsân din Cetatea-Alba
(apud Petre Chitulea, ***Cititul lui*** *Arsân..., p, 197)*

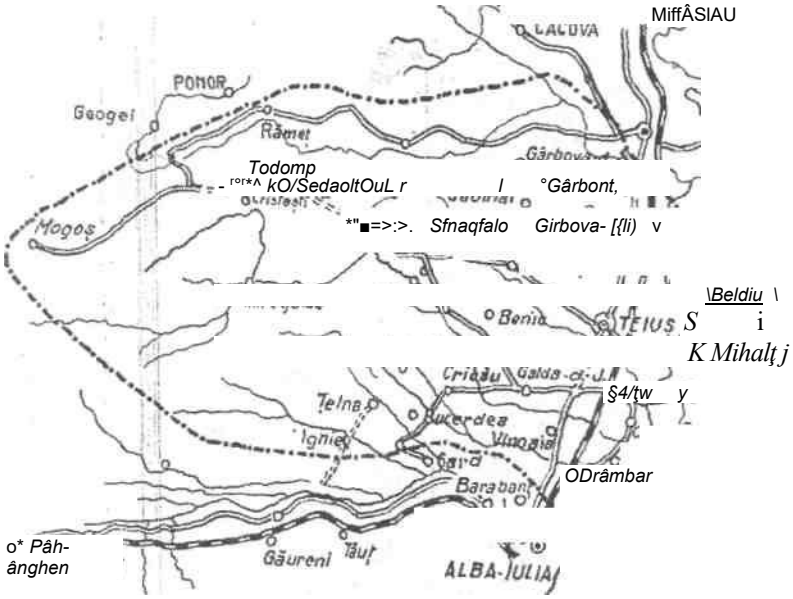


Fig. 2 - Satele din care veneau oamenii pentru "cititul" lui Arsân
{apud Petre Chitulea, idem, p. 198)

VI

CARTEA ŞI PREZICEREA VIITORULUI

în lumea românească a secolelor XVII-XVII1, când omul se simţea ameninţat în permanenţă de calamităţi şi nenoroci de tot felul, frica reprezenta una din dominatele fundamentale ale mentalului colectiv. Dintotdeauna frica a fost asociată mai ales cu viitorul, cu ziua de mâine. Supravieţuirea (asigurarea anuală cu mijloace de subzistenţă) depindea de ciclurile sezoniere, de condiţiile climatice, de capriciile naturii. Calamităţile naturale (inundaţii, furtuni, grindină, bruma, lăcustele etc.) nu erau "naturale" în mentalitatea tradiţională. Ele se înscriau într-o organizare divină a universului. Divinitatea abate toate aceste nenorociri asupra oamenilor ca o consecinţă a păcatelor lor. Câteodată, Dumnezeu trimite avertismente, semne ale mâniei sale: comete, eclipse, ploi cu sânge, vedenii pe cer, naşteri monstruoase - toate prevestind un cortegiu de suferinţe individuale sau colective: molime, răzmeriţe, năvăliri, războaie, secetă. Lumea percepută direct nu era decât un prim aspect al realităţii. în spatele acesteia există însă semnificaţii ascunse, care se relevă ochilor muritorilor doar sub formă de semne, care trebuie interpretate.

Aceste clişee mentale le regăsim nu numai la nivel popular ci şi la nivelul elitelor. Astfel, în anul 1688, logofătul loan Vizante este însărcinat de domnitorul Şerban Cantacuzino să tălmăcească semnificaţiile naşterii unui iepure cu două capete (teratoscopie). Acesta răspunde că Dumnezeu, "ca să arate covârşitoarea sa putere şi înţelepciune în chip nespus, a dat făpturilor sale şi unele mijloace de proorocire şi prevestire, pe lângă firea lor deosebită, pentru ca să aibă şi o înrâurire tainică, ca să ne arate din vreme în vreme şi să prevestească lucrurile de faţă şi cele viitoare. Deci, pe de o parte, firii omeneşti i-a dat prorocirea şi prevederea, pe de alta, corpurilor cereşti le-a dat însuşirea ca într-o anumită vreme să se prefacă în semne numite cometi şi altele, ca în afară de lucrarea lor firească să însemne şi moartea unor oameni mari, sau nimicirea unui neam, ori schimbarea unei împărăţii, sau altceva de felul acesta".[1] Recunoaştem aici - în subsidiar - aceeaşi temă a "Cărţii lumii", care poate fi citită, interpretată.

Eudoxiu Hurmuzaki, Documente, voi. XIII, p. 123; la cererea domnitorului Constantin Brâncoveanu, între anii 1693-1703, unul din secretarii acestuia, care semna sub numele de loan Românul, alcătuieşte un calendar cuprinzând

Cadrele vieţii în societatea românească din zorii epocii moderne erau dominate de spaime şi incertitudini. în acelaşi timp, resorturi mentale subtile îi îndemnau pe oameni să caute explicaţii care să le atenueze frica de viitor, să-i facă să depăşească deznădejdea. Pentru a-şi ameliora condiţiile de viaţă, omul trebuia să se asigure contra capriciilor naturii, a bolilor, războaielor. în lupta împotriva fricii - care este în proximitatea tuturor acestor fenomene - omul dispunea de două atitudini fundamentale: atât întărirea credinţei şi resemnarea în faţa soartei, a voinţei lui Dumnezeu, cât şi căutarea unor mijloace de a prevedea viitorul, pentru a fi mai bine pregătit să-l întâmpine.

Astfel, ţăranul român şi-a creat un întreg sistem de cunoaştere a universului, forme de explicare şi de predicţie a legilor lui. "Omul satului nostru tradiţional cunoaşte şi recunoaşte pe cale empirică multe din proprietăţile materiei şi totodată o seamă de elemente energetice de care ea dispune, aşa cum le-a observat în mediul său înconjurător"." Cu o dominantă magico-religioasă, acest mod de a gândi al omului tradiţional nu era deloc lipsit de coerenţă, ci deosebit de fluid şi adaptat neprevăzutului vieţii de zi cu zi. Prin riturile sale, ţăranul urmărea întotdeauna să înlăture influenţele rele sau cel puţin să le prevadă. Prin cunoştinţe empirice, dar mai ales prin magie, el putea să deschidă lacătele viitorului, putea să-l cunoască, să-l organizeze şi în acest mod să-şi echilibreze existenţa, destinul.

Starea timpului, predicţia acestuia, avea o mare importanţă în ocupaţiile legate de agricultură şi creşterea animalelor. Ritmul activităţilor agro-pastorale era determinat de ritmurile anotimpurilor, de condiţiile meteorologice. Ţăranul trebuia să ştie când va fi vreme rea sau bună, ploioasă sau secetoasă, pentru ca să nimerească semănăturile şi pentru a-şi cultiva şi îngriji recolta. Este binecunoscută întocmirea "Calendarului de ceapă" în seara de Sf. Vasile: se aleg 12 felii de ceapă, în fiecare se pune sare; a doua zi, de Anul Nou, erau cercetate feliile de ceapă: în feliile în care se găseşte mai multă apă (feliile corespund lunilor) în acele luni va ploua mai mult." Toate aceste practici mantice sunt performate mai ales în cadrul sărbătorilor de peste an (Crăciun, Anul

prognosticuri politice, astrologice şi meteorologice (Foletul Novei), vezi Nicoale Cartojan, **Cărţile populare,** voi. I, p. 227-229.

Emest Bernea, **Cadre ale gândirii populare româneşti,** p. 122.

Simion Florea Marian, **Sărbătorile la români,** voi .1, p. 70.

Nou, Bobotează etc). Anul Nou se bucura de cele mai numeroase acte de divinaţie. Aceasta pentru că se intra într-un nou an, care putea fi fast sau nefast, putea aduce bucurii sau necazuri. Ţăranul observă comportamentul animalelor ("dacă se spală mâţa, va ploua"), insectelor, zborul şi cântatul păsărilor (există "semne" de bun augur: "când cântă cucul noaptea, va fi an bun", dar şi de rău augur: "când cântă cucuveaua pe casă, va muri cineva din familie" etc). Nu este cazul să intrăm în amănunte, ne vom limita la o scurtă tipologie a predicţiilor ţăranului român, pe care le putem clasifica astfel: meteomanţia (interpretarea fenomenelor atmosferice), astromanţia (observarea stelelor, eclipsele, cometele), orin-tomanţia (observarea comportamentului păsărilor), oniromanţia (interpretarea viselor), captromanţia (descifrarea imaginilor apărute într-o oglindă).

în cadrul obiceiurilor şi credinţelor comunităţii româneşti tradiţionale, actul mantie eraperformat în momentele de seamă ale existenţei omului, cu deosebire la naştere şi la moarte. în afara acestor ocazii existau şi acte de divinaţie legate de practicile premaritale, de cunoaştere a "ursitei" de către fetele nemăritate. Riturile "de ursită" erau variate, apelându-se la diverse obiecte, plante sau animale, investite cu calităţi premonitorii. Printre acestea, cu o arie mai mică de răspândire, putem identifica şi folosirea scrisului.

Victor Păcală, în **Monografia comunei Răşinari** enumera printre obiceiurile de Anul Nou şi pe acela al fetelor nemăritate, de a scrie numele feciorilor doriţi pe foi de hârtie, învelite apoi în aluat şi puse la fiert: "Se zice că fata va avea parte de feciorul a cărui hârtiuţă se ridică şi pluteşte mai întâi deasupra apei în oală".[4] James George Frazer descrie o practică identică în comitatul Dorsetshire din Anglia, menţionând că ea se întâlneşte şi în alte zone ale Europei."

La Văleni-Roman (informaţia a fost culeasă în anul 1942), în noaptea Sf. Andrei, fetele care ştiau carte făceau nouă bileţele pe care scriau numele a nouă băieţi. Acestea erau puse sub pernă şi "dimineaţa trage la

Op.cit., p. 242.

Folklore in the **Old Testament,** voi. II, p. 431-432; vezi şi P. Bogatyrev. Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique, Paris, 1929, p. 15.

întâmplare un bilet de sub pernă şi citeşte numele celui scris pe el. Acela va fi alesul inimii şi va peţi-o".

Am văzut, deci. că în mediul domestic erau practicate acte de divinaţie în anumite zile ale anului. Toate aceste sisteme predictive vizau lucruri fundamentale: pe de o parte viaţa şi destinul omului ("ursita") lui, pe de altă parte gospodăria, ţarina şi animalele.

înscriindu-se în percepţia tradiţională a spaţiului şi a timpului, predicţiile funcţionau ca o punte de legătură între microcosmos (om, casă, recoltă) şi macrocosmos. Viaţa omului se afla sub semnul astrelor: mişcarea lor pe bolta cerească produce alternanţa zi / noapte, succesiunea anotimpurilor. Apoi, exista credinţa larg răspândită că fiecare om are o stea (norocoasă sau nu) care la moartea lui cade de pe cer.

Cercetând concepţia ţăranului român despre timp, Ernest Bernea afirma: "Ca unităţi de timp şi ca timp concret, calitativ, lunile sunt condiţii de muncă şi de săvârşire a unor datini care îşi capătă eficacitatea prin luna când ele se împlinesc. Ceea ce le dă însemnătate şi mai mare este faptul că lunile merg cu zodiacul. (...) Structura sufletească şi destinul omului erau considerate strâns legate de luna şi zodia când s-a născut. Pentru a înţelege concepţia populară cu privire la aceste două dimensiuni care dau vieţii caractere proprii, este necesară o cercetare a timpului. Că cineva s-a născut în zodia berbecului, a fecioarei sau a racului, nu este indiferent naturii şi condiţiei omului".[7]

Eterna dorinţă a omului de a cunoaşte ordinea prestabilită a existenţei sale, a cunoscut în cultura tradiţională o mare varietate de credinţe predeterministe. Făcând parte din viziunea asupra vieţii, a destinului, acest corpus de credinţe se constituie într-un domeniu dificil de cercetat şi de interpretat pe planul sincronic şi diacronic al istoriei. încercând să pătrundem în această sferă a mentalului, vom descoperi două paliere: unul ataşat culturii orale, alcătuit din observaţii empirice şi credinţe magico-religioase, şi altul ataşat culturii scrise, având ca fundament textul scris, cartea. In acest sens, Jack Goody remarcă faptul că. în societăţile tradiţionale, scrisul este integrat activităţilor mantice: "Când scrierea apare, ea devine adeseori tehnica divinatorie cea mai apreciată, deoarece

Datine, credinţe, superstiţii adunate de învăţătorul Gh. 1. Toma, Văleni, jud. Roman, Arhivele Statului Bucureşti, fond Ministerul Culturii Naţionale, dos. 728/1942, I". 222.

7 *Op.cit.,p.* 184.

ea face posibilă o nouă practică a «secretului»." Cele două paliere se întrepătrund deseori, ceea ce ne va permite să sesizăm dialogul omului tradiţional cu cultura scrisă, receptarea acesteia în cultura tradiţională orală.

începând cu secolul al XVII-lea sunt traduse şi răspândite pe întreg teritoriul românesc o categorie de texte cu specific divinatoriu. Este vorba despre literatura astrologică şi de prevestire. Cel mai vechi text cunoscut este un fragment copiat de popa Ioan Românul din Sâmpetru (1621) -**Rojdanicul,** care prezicea viitorul omului după luna în care s-a născut. Spre deosebire de **Rojdanic, Zodiacul** prezice viitorul după cele 12 zodii (influenţa celestă asupra destinului omului). Un alt text este Trepetnicul care stabileşte corespondenţe cu cele ce urmează să se întâmple omului după mişcările involuntare ale diferitelor părţi ale corpului. Cărţile de vise speculează eterna credinţă a omului în valoarea premonitorie a viselor. Textele enumerate până acum privesc destinul individual al omului. O altă categorie se referă la destinul colectiv, în măsura în care acesta depinde de starea vremii, de bogăţia sau sărăcia recoltei: Gromovnicul (predicţiile se fac în funcţie de zodia în care cade tunetul), Sismologiul (după cutremurele de pământ), **Molnialnicul** (după căderea fulgerului) şi **Coliadnicul** (după starea vremii în zilele de Crăciun).[10]

Circulând la început sub forma copiilor manuscrise, aceste texte vor fi incluse apoi în conţinutul heteroclit al Calendarelor şi Almanahurilor. alături de tabele de calcul pascal, tabele astronomice ale zilelor anului, cursul soarelui şi lunii, sărbătorilor, sfaturilor şi reţetelor gospodăreşti, sfaturilor şi leacurilor pentru combaterea bolilor la oameni şi la animale, legendelor, anecdotelor etc. "Mijlocul cel mai puternic prin cari au pătruns aceste cărţi şi cărticele în popor este adăugarea lor pe lângă calendare". Prevestirile erau partea cea mai căutată a acestor calendare: "Cât de iubite de popor erau ne dovedesc calendarele ce circulau până

The Domestication of the Savage Mind, p. 30.

Textul integral a fost publicat în volumul coordonat de Alexandru Mareş, Crestomaţia **limbii** române **vechi,** voi. 1 (1521-1693), Bucureşti, Ed. Academiei', 1994, p. 176-178.

Literatura astrologică şi de prevestire a fost studiată de Moses Gaster, Literatura populară română, p. 327-353; Nicolae Cartojan, Cărţile populare. voi. I, p. 217-236. Moses Gaster, *op.cit.,* p. 328.

mai deunăzi, poreclite cu numele **Cazamia,** după numele zodiaşului care însoţea acele calendare cu prevestiri astrologice". ~ La începutul secolului al XVlII-lea calendarele au beneficiat de laicizarea şi de forţa de expansiune a tiparului.

Cel dintâi calendar tipărita fost scos de sub teascurile dascălului Petcu Şoanul din Şcheii Braşovului: **Calendari acumu alcătuiţii de pe cel sarbescu** (1733), alcătuit în cea mai mare parte din preziceri referitoare la destinul omului şi la starea vremii. Al doilea calendar românesc tipărit a fost cel de la Iaşi, prin osteneala protoiereilor Mihail şi Policarp Strilbiţchi: **Calendariul pe 112 ani scosu din multe feluri de cărţi** (1785). La Bucureşti, apare în 1795 un **Calendariu acum a doao oară tipăritu** (rezultă că a mai existat o ediţie anterioară, necunoscută însă).[1'] Până acum au fost înregistrate peste 2000 de asemenea tipărituri. Conţinutul acestor calendare şi almanahuri constituie un imens teren de investigaţie pentru istorici, etnologi, sociologi. încă nu există un studiu de sinteză care să exploateze abundenţa de informaţii referitoare la mentalităţi, gusturi, texte literare, folclor, viaţă economică, istorie medicală etc.

Nu lipsit de interes este să amintim aici preocupările istoriografiei franceze asupra literaturii de colportaj. Studii statistice au demonstrat că almanahurile şi calendarele au fost cele mai difuzate cărţi. Cel de tipul **Grand Compost des Bergers** a rămas aproape neschimbat ca mod de alcătuire, timp de aproape trei secole (el conţinea pe lângă semne astrologice şi zodiacale, imagini ale lucrărilor agricole, reprezentări de animale, sfaturi gospodăreşti etc.).[14]

Ibidem, p. 330.

13 Vezi studiul lui Mircea Tomescu, **Calendarele româneşti 1733-1830,** Bucureşti, E.D.P., 1957 precum şi repertoriul alcătuit de Georgeta şi Nicolin Răduică, **Calendare şi almanahuri româneşti 1731-1918,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.

14 Vezi Genevieve Bolleme, **Les almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siecles. Essai d"histoire sociale,** Paris, La Haye/Mouton, 1969, p. 16; *idem.* **La Bibliotheque Bleue: la litterature populaire en France du XVIIe au XIXe siecle,** Paris, Gallimard/Julliard, 1971, p. 61-89, precum şi studiul de sinteză al lui Robert Mandrou, **De la culture populaire aux 17e et 18e siecles,** p.63-86; prezenţa şi modul de utilizare ale almanahurilor şi calendarelor în spaţii culturale şi lingvistice diferite este analizată şi în culegerea de studii din volumul **Colportage et lecture populaire.** 280

Calendarele româneşti, reproduse în mii de exemplare, au pătruns în oraşe şi sate, furnizând o lectură la îndemâna unui public larg: "In vremea aceea era aproape singura hrană intelectuală a acelora care isprăveau cu bine celebrul abecedar al lui Creangă şi cărţile de cetire ale autorilor asociaţi".[5] Având preţuri accesibile, cuprinzând un material foarte bogat, calendarul era obiectul unor "aproprieri diferenţiate", de la descifrarea imaginilor (deseori, calendarul zilelor avea marcate fazele lunii prin simboluri accesibile: luna plină, lună în descreştere etc.) la lectura ezitantă sau curentă a unor medii socio-culturale diverse.

Aceste calendare s-au integrat în viaţa cotidiană prin caracterul lor utilitar: erau consultate pentru a afla când cad zilele de sărbătoare, zilele când nu se puteau oficia nunţi, data şi locurile unde se ţineau târgurile etc.

Totodată ele au transmis modele de gândire şi de comportament, influenţând imaginarul popular. Beneficiind de prestigiul cuvântului tipărit - mentalitatea tradiţională tinzând să absolutizeze veridicitatea acestuia - calendarele erau consultate şi rareori se puneau Ia îndoială predicţiile acestuia: "Dorinţa de a cunoaşte din vreme rostul ploilor l-au cunoscut şi cei ce au întocmit calendarele şi au arătat pentru fiecare lună zilele de ploaie. Aceste calendare sunt citite şi rareori sunt arătate ca mincinoase: - Azi, uite, scrie ploaie şi totuşi nu plouă! - Ei, nu plouă! Apoi dacă scrie, trebuie să ploaie!'"

Literatura astrologică şi de prevestire, calendarele, trebuie raportate la mediul cultural al satului românesc, dominat de resorturile oralităţii până târziu spre a doua jumătate a secolului al XlX-lea. începând cu secolul al XVIII-lea, ca o consecinţă a introducerii tiparului - are loc o multiplicare a ariei de difuzare a culturii scrise, respectiv a cărţii. Zona de acţiune a culturii scrise se lărgeşte şi ca urmare a apariţiei unei elite alfabetizate, alcătuită din clerul de jos (preoţi, dascăli de biserică), reprezentanţi ai notabilităţilor locale (judele, logofătul), dar şi a unei pături semialfabetizate de ţărani înstăriţi. Cartea religioasă sau laică (categorie din care fac parte şi calendarele) care pătrunde la sat este receptată şi manipulată de reprezentaţii acestor categorii. Restul populaţiei rămâne majoritar analfabetă, datorită progresului lent al alfabetizării în mediul rural.

Textele astrologice şi de prevestire se constituie într-un limbaj codificat care nu putea fi înţeles de întreaga comunitate. Era nevoie de

Mihail Sadoveanu, Calendare, în voi. Poezia populară, p. 110. Tudor Pamfile, Văzduhul. După credinţele poporului român, p. 105.

"specialişti" care să decodeze aceste cărţi, să Ie raporteze la viaţa cotidiană, la modelele culturale existente în satul românesc. Acest aspect ne deschide o o nouă perspectivă în cercetarea unor aspecte inedite ale receptării cărţii în comunitatea tradiţională.

1. CARTE ŞI PREZICĂTORI ÎN COMUNITATEA TRADIŢIONALĂ

Am arătat într-un capitol anterior faptul că predeterminismul, credinţa în destin, în soartă, era foarte înrădăcinată la români. Explorarea sorţii individuale precum şi protejarea destinului împotriva forţelor malefice reprezenta o cale de atenuare a spaimelor care dominau comunitatea tradiţională. Prin recurgerea la modelul imaginar al destinului se putea aproxima o formă inteligibilă a viitorului. Este vorba de un model de reducere a necunoscutului la cunoscut. Ansamblul de modele imaginare ale viitorului, reprezentat de literatura de premoniţie, oferă modele de conduită şi de opţiune individuală.

Simion Florea Marian observa că de Anul Nou, românii care doresc să-şi cunoască "scrisa", "se duc pe la zodieri, ca aceştia să le spuie tot ce stă scris despre dânşii în cartea sorţii. însă dintre toţi aceşti oameni superstiţioşi şi plini de încredere în spusele zodierilor şi ale babelor ştiutoare, nimeni nu e aşa de curios despre viitoarea lor soartă ca fetele cele mari". Iată, deci, un prim element de identificare a integrării literaturii de prevestire în mentalitatea tradiţională: momentul ales pentru consultarea "zodiei" este Anul Nou - sărbătoare care pregăteşte adaptarea oamenilor la sensurile unei noi perioade de viaţă. Riturile propiţiatorii de Anul Nou exprimă dorinţa de a asigura o bună derulare a anului care vine. Pe lângă practicile divinatorii domestice, se recurge şi la consultarea unor indivizi "specializaţi" în prezicerea viitorului după carte.

Zodierii şi păscălarii erau personaje foarte interesante, prezenţa lor fiind semnalată atât în mediul rural cât şi urban. Posesori ai câtorva cărţi de zodii, de interpretare a viselor sau pascalii, ei se bucurau de un mare prestigiu în ochii celor simpli, după cum ne asigură G. Dem. Teodorescu: "Cine nu ştie cu câtă pietate şi încredere ascultă ei prevestirile de cele ce

[17] ***Op.cit.,*** **p. 50.**

au să se întâmple peste câţiva ani viitori. (...) Cine nu ştie câtă încredere se dă mai ales la ţară, ghicitorilor şi prevestitorilor de tot felul".

în pofida sărăciei surselor documentare, destul de precare şi fragmentare, vom încerca în cele ce urmează să reconstituim profilul acestor zodieri şi păscălari. în ce situaţii se apela Ia ajutorul acestora? Care era statutul lor social? Care era statutul lor în cadrul comunităţii tradiţionale? Care era modelul lor de formare şi cum îşi transmiteau "cunoştinţele"? Ce tehnici foloseau şi în ce scopuri? Iată tot atâtea întrebări la care cercetarea trebuie să răspundă pentru a reconstitui o istorie anonimă, o "lume care tace".

Păscălitorul se serveşte în actele sale de divinaţie de cartea numită **Păscălia.** într-o primă accepţiune, ea este un tabel (comput) de calcul necesar determinării datei când cade Pastele. De obicei, aceste tabele făceau parte din conţinutul calendarelor. Prin extrapolare, termenul ajunge să desemneze orice carte cu caracter astrologie, zodiacal, de prevestire a viitorului. O posibilă explicaţie este faptul că tabelele de calcul pascal au fost alăturate acestor tipuri de texte, termenul "Păscălie" modificându-şi sensul. De exemplu: **Pashalie pentru oamenii care în ce lună se născu, cum va să fie născut, găsitu în izvod şi va să pată şi câtu va trăi, ori fecior ori fată.**[20] Sau titlul unei cărţi tipărită la Braşov, în anul 1914, la editura "Ciurcu": **Păscălia sau carte de zodii aşezată pe şapte planete.** Putem avansa şi explicaţia unui transfer simbolic: să nu uităm că **Păscălia** este un instrument de măsurare a timpului, datele sărbătorilor religioase erau fixate în funcţie de data când cădea Pastele.

încercări critice asupra unor credinţe, datine, moravuri ale poporului român, Bucureşti, 1874, p. 81.

Alexandru Duţu reproduce predoslovia monahului Grigore Râmniceanu, la lucrarea sa manuscrisă **Mâna lui Damaschin** (1808) în care expune o ingenioasă metodă de calcul pascal, prin atribuirea unor valori numerice degetelor de la o mână: "o tipăriţi pre mâna stângă, ca să aveţi deapururea un îndreptar nevăzut al Pashaliei", **O luminoasă figură de monah cărturar - Grigore Râmniceanu,** în "Mitropolia Olteniei", 1957, nr. 9-10, p. 632-633; asupra altor metode de calcul pascal vezi Alexandru Toth, **Primele manuscrise matematice româneşti din Transilvania,** Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1974, p. 10-24; Gh. Erbiceanu, **Elemente** de **Pascalie,** în "Biserica Ortodoxă Română", 1884, nr. 6, p. 436-437. **Ms. rom. nr. 1735** (sec. **XVIII),** BAR, f. 207-225v.

Cei ce posedau aceste complicate calcule aveau posibilitatea de a stăpâni timpul, iar de aici până la prezicerea lui nu este decât un pas.

Potrivit dicţionarului alcătuit de August Treboniu Laurian şi Ioan C. Massim, Pascălia este "Carte de divinaţione, de predicţione: a căuta în pascalie; a spune cuiva sortea după pascalie; a-şi pierde pascălia - a i se încurca iţele, a face erori de calcul, a se înşela". ! Avem şi o expresie: "Parcă eşti un zodieriu de le spui toate aşa ca de pe apă"" - ceea ce ne conduce spre ideea de fluenţă a spuselor, atribuită acestor zodieri.

Ion Heliade Rădulescu îşi aminteşte că în 1812, copil fiind, a fost trimis la moşia părintească de la Gârbovi, în Bărăgan, spre a fi pus la adăpost de "ciuma lui Caragea". Bucuros că a scăpat de "psaltirea grecească" pe care nu o putea suferi, el îşi petrece timpul în preajma unor ciobani români ardeleni, la care descoperă o mică "bibliotecă" transhumantă: "Mai un an am fost slobod şi nu-mi petreceam vremea decât la o stână de oi, unde păstorii aveau felurimi de cărţi. Aceşti oameni venea sărbătoarea în sat şi căta la zodii fetelor şi flăcăilor, la un călindar ce era tipărit nu ştiu unde, că semăna cu slova rusească. Li se duse vestea în sat şi fură chemaţi şi la curtea boierească (cum am zice la noi acasă)".[2]"

Spre deosebire de aceşti ciobani, care erau zodieri ocazionali, existau în satul românesc indivizi "specializaţi" în asemenea chestiuni. Răsfoind presa românească de Ia sfârşitul secolului trecut, am găsit informaţii valoroase, care ne permit să reconstituim portretul unui asemenea personaj. în amintirile sale publicate în revista "Familia", învăţătorul şi folcloristul Grigore Sima îl evocă pe Negrea Păscălitorul din satul Gârbova de Sus (jud. Alba).[24] Acesta era vestit în tot ţinutul datorită presupuselor sale puteri supranaturale, îndeosebi în desfacerea farmecelor. Astfel, Negrea Păscălitorul era solicitat să identifice şi să îndepărteze farmecele cu ajutorul Păscăliei: "dacă cineva ţi-a luat urma şi te usuci pe picioare văzând cu ochii", dacă ai călcat într-o "ţâpătură" (obiect vrăjit, a cărui atingere provoacă efecte malefice), "dacă ţi-au luat vrăjitoarele mana de la ţarină sau laptele de la vaci", "dacă ţi-au luat vântoasele puterea" etc.

Dicţionarul limbei române, p. 595-596.

22 I.G. Sbiera, Poveşti poporale romaneşti, Cernăuţi, 1886, p. 236.

Dispoziţiile şi încercările mele de poezie, în voi. Pagini alese, Bucureşti, Ed. Tineretului, 1961, p. 107.

24 An XIX, 1883, nr. 6. 284

în comunitatea tradiţională, dominată de mentalitatea magică, exista credinţa în forţa excepţională a unor persoane (în special femei în vârstă) de a face rău, de a trimite boala sau chiar moartea asupra cuiva, să ia "mana" ogoarelor şi să fure laptele vitelor: "De fermecătoare ţăranii au multă frică, deşi acestea sunt tot din ţărani. Ele sunt socotite ca nişte suflete vândute dracului. Fermecătoarea e mai puternică decât toţi dracii, cari sunt la ordinele ei. (...) De obicei fermecătoarea e rea, răzbunătoare, şi mai niciodată nu iartă"."' Atunci când cineva simţea o stare de disconfort psihic sau somatic, când nu-i mergeau bine treburile în gospodărie, dacă nu avea noroc în dragoste ("legarea" căsătoriilor la fete), punea aceste stări de fapt pe seama unor acţiuni vrăjitoreşti ("făcături"). Credinţa în farmece şi vrăji, atât de răspândită (chiar şi astăzi!) în satul românesc tradiţional, nu poate fi explicată decât în contextul relaţiilor umane din interiorul comunităţii. Vecinul de casă sau de ţarină, o rudă apropiată, un consătean, mânaţi de invidie sau de o răzbunare personală, sunt potenţialii dezlănţuitori ai forţelor malefice. Pentru "dirijarea" vrăjii asupra victimei era nevoie de un "obiect inductor" - obiect din casă, haină etc. aparţinând persoanei vizate, asupra căruia să se efectueze ritualul malefic (conform principiului magiei prin contact). Răul nu putea fi produs deci decât de cineva apropiat, care avea acces în gospodăria victimei pentru a-şi procura aceste obiecte.[26] Dirijarea maleficiilor putea fi făcută de către aceste persoane, dar de cele mai multe ori se recurgea la intermediari, la bătrânele recunoscute în comunitate ca având puteri vrăjitoreşti.

Remediul era unul singur - apelul fie la procedeele magiei domestice fie la o altă vrăjitoare pentru a "desface" vraja: "Cum vede cineva că i s-a făcut rău, şi răul acela presupune că i 1-a făcut sau i 1-a trimis vreun duşman sau duşmancă, îndată începe a-şi desface, iar dacă singur nu poate, nu-i convine sau nu ştie, cheamă pe o femeie ştiutoare, pentru ca ea

25

Iuliu A. Zanne, Proverbele românilor, voi. VI, p. 6.

Jeanne Favret-Saada în Les Mots, la Mort Ies Sorts. La sorcellerie dans Ie Bocage, Paris, Gallimard, 1971, a studiat fenomenul vrăjitoriei rurale din ţinutul Bocage (N-V Franţei) în anii 1968-1971: descoperim aceeaşi schemă a atacului vrăjitoresc întreprins de un vecin, care ţinteşte "potenţialul bioeconomic" al victimei; vezi şi Andre Julliard, Urgia sorţilor. Vrăjitoria zilelor noastre în Franţa, în voi. Magia şi vrăjitoria în Europa clin Evul Mediu până astăzi, sub conducerea lui Robert Muchembled, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997, p. 274-326.

să-i desfacă degrabă, până ce răul nu apucă a se încuiba şi învechi".[27] "Desfacerile" se fac cu ajutorul descântecului — deci a formulelor orale, şi a recuzitei magice aferente (diverse obiecte).

Identificarea persoanei care a trimis pe cale magică boala şi nenorocirile în gospodăria celui afectat, este esenţială pentru reuşita desfacerii, singura cale de a scăpa fiind întoarcerea răului asupra celui care este la originea lui, printr-un "efect de bumerang". Ţăranul vrea să-i fie desemnat inamicul necunoscut, pentru a-1 putea combate, pentru a-i putea întoarce răul. De aceea, "desfacerile" "nu se pot privi numai ca nişte simple îndepărtări ale răului, ci totodată şi ca vrăji, al căror scop e mai înainte de toate de a întoarce răul pe capul celui care 1-a trimis"." în lumea satului românesc tradiţional exista o permanentă luptă între "•vrăjitori" şi "desfăcători" - care îi identifica pe primii şi restabilesc echilibrul pe cale magică. în general, în societăţile tradiţionale concepţia despre rău este persecutivă: boala, nefericirea, eşecul personal vin de la altcineva, sunt trimise de o rudă, de un vecin pizmaş etc. în acest context, divinaţia te ajută să-1 descoperi: "Alegerea între diverse ipoteze posibile privind originea intenţională a bolii sau a eşecului se va călăuzi după altă schemă decât cea a diagnosticului bazat pe clasificare şi simptome; schema aceasta este a divinaţiei".[29]

Identificarea duşmanului era făcută fie de aceşti "desfăcători" fie de alte persoane, cum ar fi "ghicitorii" care caută în palmă, dau în bobi, caută în cărţi de joc, interpretează visele. în acest context, amintim şi prezenţa acelor *incantatores* amintiţi de călugărul franciscan Marcus Bandinus în raportul său despre stările de lucruri din Moldova, pe la 1648. Analizând textul misionarului, Mircea Eliade îi consideră pe aceşti *incantatores* un fel de "şamani" care practică o mantică de natură extatică, prin transă sufletul lor având acces la lumea spiritelor, deci la o cunoaştere de nivel superior - de aici puterea de a cunoaşte lucruri ascunse şi de **a** prezice viitorul.[30] Iată textul lui Bandinus: după ce îşi

Simion Florea Marian, Vrăji, farmece şi desfaceri, p. 11; vezi şi Artur Gorovei, **Literatura populară,** voi. II, p. 69.

Simion Florea Marian, *op.cit,* p.10.

Marie-Cecile Ortigues, Edmond Ortigues, **Oedipe africain,** Paris, U.G.E., 1973, p. 284.

30 **"Şamanism" la romani?,** în voi. De **la Zamolxis la** Genghis-Han, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 193-205; vezi şi Carlo 286

revin din transă, aceşti *incantatores* "îşi povestesc visele ca pe nişte oracole. Când cineva îşi pierde un obiect sau se îmbolnăveşte, se adresează acestor *incantatores.* Când unul se loveşte de opoziţia unui prieten sau a unei cunoştinţe, de obicei binevoitoare, acesta se străduieşte să-i micşoreze opoziţia cu ajutorul vrăjilor. La fel se crede că vrăjile constituie cel mai bun mijloc de a se răzbuna pe un duşman. Ne-ar trebui un volum întreg pentru a descrie practicile acestor vraci şi vrăjitori, ghicitori şi şarlatani".'

Spre deosebire de "desfăcători" sau "ghicitori", zodierii sau păscălarii dispun de un alt "instrumentar", bazat pe carte. în general, vrăjile, farmecele şi desfacerile erau monopolul femeilor, care în actele lor magice utilizau puterea cuvântului rostit. într-o vreme în care ştiinţa scrisului şi a cititului era rezervată în principal bărbaţilor - era firesc ca mai ales aceştia să se poată folosi de carte în scopuri magice.

Revenind la relatarea lui Grigore Sima, acesta, copil fiind, reuşeşte să se infiltreze în intimitatea păscălitorului şi să obţină permisiunea de a asista la o "şedinţă" de identificare a farmecelor cu ajutorul Păscăliei. Mai întâi solicitantul era întrebat de ce boală sau necaz suferă. Apoi Negrea lua Păscălia "de pe grinda cea lungă" (locul unde, în gospodăria ţărănească erau păstrate cărţile şi documentele). Cartea era "legată bine în păreţi zdraveni de fag, căptuşită cu piele roşie şi cu încuietori, unsuroasă din cale afară şi ciuruită de carii şi alte jivine". Apoi, Păscălia era deschisă pe la mijloc şi Negrea punea între filele ei o cheie mare şi lega cartea cu o sfoară: "Şi lucrul era gata, pentru a afla ce te tăia mintea. De o ureche ţinea omul, de cealaltă Păscălitorul, dar numai cu vârful degetului arătător ca Păscălia să-şi poată arăta în toată voia puterea ce o are. Cum ţineau Păscălia aşa atârnată în aer, Păscălitorul cu glasul tărăgănat şi cam pe nas o întreabă plin de evlavie: - Sfântă Păscălie, decumva-i făcătură asupra robului lui Dumnezeu cutarele, învârte-te, de nu, nu! Şi Păscălia, de era făcătură, se învârtea, dacă nu, stătea locului". Aşadar, în acest caz cartea ca instrument, nu conţinutul acesteia permitea identificarea agentului malefic, trimiţător de boli sau alte maleficii. Păscălarul nu "desface" vraja, el doar o identifică. Această operaţie este făcută de vrăjitoare, la care clientul lui aleargă imediat. Actul mantie întreprins de păscălar

Ginzburg, Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 196.

V.A. Urechea, Codex Bandinus, p. 328.

presupunea deci punerea unui diagnostic (de cele mai multe ori el era o manifestare a "făcăturilor"), confirmarea acestuia, precizarea agentului cauzal şi recomandări pentru a scăpa de acţiunea vrăjii.

Negrea Păscălitorul avea şi alte puteri magice: "De diochi singur scria să apere copiii oamenilor prin aceea că le făcea Număruşul, la care singur se pricepea în tot ţinutul" (Despre "număruş" am vorbit într-un capitol precedent). Apoi, Negrea ştia să stăpânească elementele naturii, să alunge grindina, înfigând securea în pământ şi să aducă ploaia în vreme de secetă. Aceste abilităţi în dirijarea precipitaţiilor (meteorologie magică) conduc spre tradiţiile referitoare la solomonari existente în mentalitatea tradiţională. Păscălitorul era atât de identificat cu rolul pe care şi-l asumase, încât "a lăsat cu limbă de moarte ca Păscălia să i-o pună la cap şi i-au pus-o".

Rămânând în domeniul memorialisticii româneşti ca sursă de documentare asupra zodierilor, publicistul Andrei Radu îşi aduce aminte despre învăţătorul său dintr-un sat maramureşean, care nu se deosebea cu nimic de ceilalţi ţărani (purta haine ţărăneşti, mergea la coasă, la plug): "în tinereţile sale, învăţătorul avea renumele de cetitor în zodiac. Mulţi veneau să-1 consulte. într-un vechi calendar, el afla cum va fi mersul vremii. Uneori o nimerea. Alteori nu. Credea însă cu tărie, în cartea profetică"."

Răsfoind presa interbelică, găsim referiri sporadice la aceşti zodieri şi faima lor. învăţătoarea satului din Valea Mare, judeţul Covasna, publicând în anul 1939 o culegere de descântece din zonă, aminteşte şi pe "moş David": "Dumnealui se pare că ar vrea să-i întreacă pe ceilalţi în ale descântecelor. De altfel, nu-i lipseşte nici calendarul pe 100 de ani, nici zodiacul, trepetnicul, cartea norocului, ori cartea de vise. Doar pe vremuri a fost dascăl, învăţând pe copii buchiile, apoi a mai fost şi cântăreţul satului". " în ambele cazuri avem de a face cu învăţători şi dascăli de biserică, ţărani alfabetizaţi a căror lectură din zodiace şi calendare nu era orientată doar spre forul lor interior, ei tălmăcind şi celorlalţi "semnele" vremurilor şi întâmplările viitoare ale vieţii. Dată fiind situaţia materială precară a învăţătorilor din mediul rural (care erau întreţinuţi de obşte), nu

[32] **Din ţara lui** Dragoş, Bucureşti, 1941, p. 11.

[33] luna Nica, **Credinţe deşarte în satul Valea Mare, judeţul Trei Scaune,** "Era Nouă", nr. 3-4, 1939, p. 10-18.

este exclus ca aceştia să se folosească de ştiinţa lor de carte pentru a "căuta" în zodiac, contra unei remuneraţii modice.

Tot ca sursă de documentare asupra zodierilor, aducem în discuţie şi amintirile lui Ion Creangă. îngrijorată de viitorul fiului ei, Smaranda aleargă pe la ghicitori: "Şi afară de aceasta, babele care trag pe fundul sitei în 41 de bobi, toţi zodierii şi cărturăresele pe care le căutase pentru mine şi femeile bisericoase din sat îi băgau mamei o mulţime de bazaconii în cap, care de care mai ciudate".'

Referindu-se la zodieri şi păscălari - o prezenţă vie în satul românesc interbelic, H.H. Stahl constata că practicile divinatorii "îşi au specialiştii lor, vrăjitori, magicieni, zodieri, existând în număr foarte mare nu numai în lumea rurală ci şi în cea suburbană şi urbană, nu numai la poporul analfabet şi puţin ştiutor de carte ci şi la oameni de un nivel cărturăresc ridicat".[35]

Zodierii şi păscălarii au stat doar marginal în atenţia cercetărilor aparţinând şcolii sociologice conduse de Dimitrie Guşti. Echipele monografice au cercetat sate din toate provinciile istorice româneşti. în Basarabia, campania de la Cornova (jud. Orhei) din 1931 la care au participat 55 de specialişti, a adus o contribuţie fundamentală la cunoaşterea culturii tradiţionale din această provincie românească. în anul 1934 este înfiinţat Institutul Social Român Basarabia care a desfăşurat campanii monografice proprii, cum ar fi cea de la Iurceni (jud. Lăpuşna) din anul 1936.

Cu ocazia acestei campanii de la Iurceni, cercetătorul Petre V. Ştefănucă a identificat un zodier: moş Ion Cocul Zodierul, în vârstă de 60 de ani." Acesta îşi cumpărase în tinereţe un Rojdanic de la un călugăr: "De atunci şi până azi a tot spus-o la oameni încât o ştie pe de rost. E de ajuns să-i spună cineva ziua şi anul în care s-a născut, îndată deschide zodia şi începe să spună, fără să mai urmărească textul, întreg trecutul şi viitorul cu toate nenorocirile ce-1 pasc pe om în viaţă". Această raportare la text este tipică pentru omul alfabetizat care nu s-a desprins încă de cultura orală. El are un alt tip de relaţie cu textul, practicând lectura intensivă care favorizează memorizarea. Pe de altă parte, faptul că

34

Amintiri din copilărie, Bucureşti, Ed. Ion Creangă, 1970, p. 18.

Eseuri critce, p. 210.

Ion Cocul, zodierul şi vraciul din Iurceni, în "Sociologie Românească", 1936, nr. 11, p. 110-146.

zodierul reproduce oral conţinutul prevestirii din carte, nu face decât să-i sporească prestigiul în ochii omului analfabet, care este impresionat de coerenţa şi atotştiinţa aproape supranaturală a acestuia. "Astrologia este întotdeauna bazată pe acelaşi simplu şablon. Structura de bază a informaţiei astrologice foloseşte ca stratagemă mnemonică pentru astrolog, pe când clientul său, necunoscând schema de bază, este de cele mai multe ori zăpăcit de informaţie".'

Zodierul a încercat chiar să verifice dacă întâmplările din viaţa oamenilor din satul său coincid cu ceea ce scrie "la carte". în acest scop el a extras din matricolele de la primărie ziua şi anul naşterii consătenilor săi şi ani de-a rândul a urmărit dacă destinul lor coincide cu ceea ce prezic zodiile. S-a convins că "ce-i scris omului la zodie să pată, aşa se şi întâmplă". Prestigiul unui asemenea personaj se datora tocmai faptului că avea capacitatea de a aplica schema zodiacală la viaţa de zi cu zi. Aceasta deoarece, conexiunile între lumea contingenţă şi lumea cosmică stabilite de zodier - prin intermediul cărţii sale - ofereau în mentalitatea tradiţională modele de existenţă, puncte de referinţă pentru comportamentul individual.

Schema zodiacală este compusă dintr-un număr limitat de planete, de semne zodiacale, deci zodierul era obligat să reducă situaţiile umane diverse la un set fix de predicţii. Dacă s-ar fi raportat numai la cartea sa, zodierul nu s-ar fi bucurat de nici un succes. El este nevoit să facă apel, în prelungirea zodiacului, la o întreagă tradiţie orală. Iată câteva exemple în care cercetătorul asistă la "şedinţele" zodierului şi reproduce dialogul acestuia cu un flăcău din Vărzăreşti (jud. Lăpuşna): "Şi în luna lui mai, în zilele de sărbătoare să nu te duci la ţarină c-ai să fii pocit de Rusalii. Pălărie neagră de la Sân Petru până la Sânta Mărie să nu pui în cap. Iţi scrie planeta aici că are să ţi se pună pată pe ochi". Zodierul face aici referinţă la "Rusalii" - fiinţe supranaturale malefice, un fel de "iele", care atunci când întâlneau oameni în drumul lor, le provoacă boli neuropsihice ("pocitură" - strâmbarea feţei, "muţenie", "nebunie", "răul copiilor" - epilepsie etc.).[38] Cu scop apotropaic, se ţineau în toate provinciile româneşti, zilele Rusaliilor, la 50 de zile după data Paştelui (suprapunându-se cu Cinzecimea - sărbătoarea creştină a ciclului pascal). Timp de

M. Bloch, Astrology and writting in Madagascar, în **voi.** Literacy in Tradiţional Societies, p. 295.

Adrian Fochi, **Datini** şi **eresuri populare,** p. 258-261. 290

trei zile nu se lucra nimic, nici în casă nici la câmp, existând pericolul ca Rusaliile să-i pedepsească pe imprudenţi.

Unui sătean din Ciorăşti (jud. Lăpuşna) îi prezice: "Pe cal şarg să nu mergi călare dacă o avea coama în două părţi; dar dacă o ave-o într-o parte, să mergi la pas că-i primejdie". Evident, asemenea prescripţii (omul să nu poarte pălărie neagră, să nu călărească un cal cu coama într-un anume fel) nu erau conţinute în Zodiac, ele aparţinând fondului culturii orale sau rodul imaginaţiei zodierului, care poate broda la nesfârşit pe marginea schemei zodiacale, permutând elemente ale tradiţiei orale.

Cartea de zodii devine în acest caz suport al oralităţii, este pusă în serviciul acesteia Avem de-a face cu o scriere deturnată, o scriere care funcţionează în oralitate - viclenie a culturii orale, care găseşte astfel noi ocazii de a vorbi. Substituirea progresivă a culturii orale de către cultura scrisă nu a fost aşa de brutală, după cum s-ar putea crede. Cultura orală găseşte strategii de repliere, de acomodare.

întrebat de cercetător ce nenorociri îi mână pe oamenii din atâtea sate să vină să-1 consulte, zodierul răspunde: "La altul îi traiul în casă nefericit. Pentru de ce nu-i fericit? Pentru că el nu stă în casă cum scrie planeta. Lui îi scrie să nu stea în casă cu faţa la amiază sau la asfinţit că se nimereşte că are temere în casă, pagube, frică, întristare şi jale". în mentalitatea populară, casa are nu doar o funcţie utilitară (de protecţie contra intemperiilor, loc de odihnă etc), ci este înscrisă într-o ordine cosmică.[39] Ea trebuia construită pe un loc "curat" şi faţada casei era orientată neapărat către răsărit pentru a fi ferită de influenţele malefice. Autoritatea spuselor lui Ion Cocul - şi implicit ale cărţii sale - era atât de mare încât un gospodar din Iurceni l-a ascultat, şi-a demolat casa şi a construit alta, în altă parte de sat! Credinţa că strămutarea casei aduce cu sine schimbarea norocului familiei era răspândită, de altfel, în întreg spaţiul romanesc.[40]

Continuând "cazuistica" lui Moş Ion Cocul Zodierul, cercetătorul consemnează alte motive care îi îndeamnă pe oameni să vină să-1 consulte. Astfel, după spusele zodierului, "vin flăcăi şi oameni de vârstă de la 20 la 50 de ani. Altul se însoară şi îl leapădă femeia. De pentru ce îl

Jean Cuisenier, La maison rustique: inscription dans l'ordre cosmique. Configuration spaţiale. Circulations, în "Ethnos", Muzeul Satului, 1992, nr. l,p. 16-23. Ion Taloş, Riturile de construcţie Ia români, p. 228.

leapădă? Pentru că el ia femeia cu planeta cu care nu i se cade lui să trăiască". Iată o răspândită temă zodiacală (atât de răspândită şi astăzi!) a compatibilităţii sau incompatibilităţii maritale între bărbat şi femeie, în funcţie de zodiile lor.

"Dacă te-ai însurat la zi nenorocoasă, apoi aşa are să-ţi fie toată viaţa. Vin să afle zilele când să se însoare şi din ce parte să-şi ia soţie". In mentalitatea tradiţională, timpul are o valoare inegală existând credinţa în zile bune - zile rele, ceasuri bune - ceasuri rele. Această distincţie între fast şi nefast guvernează folosirea timpului în societăţile tradiţionale Omul trebuia să se ferească de zilele / ceasurile nefaste, când nu trebuia să înceapă un lucru sau să pornească la drum etc. Textele aparţinând literaturii de prevestire, înglobau deseori şi **Obrociri** de **zile.** Un manuscris citat de M. Gaster poartă titlul Zilele rele, ce au arătat Dumnezeu **lui** Moisi ca să arate tuturor oamenilor când se vor **întâmpla,** să **nu se apuce de** nici **un lucru,** că **nu** va procopsi.

"Vin fete din cele greşite de fată mare şi mă întreabă: cum aş putea eu să fiu norocită? Eu le spun: n-ai să poţi fi norocită în satul tău. Dacă ai fost greşită, apoi să te măriţi în sat străin şi până la 33 de ani să nu mănânci din mână streină". Este cunoscut faptul că pierderea fecioriei la fetele mari este considerată o abatere gravă de la legile morale ale comunităţii tradiţionale, persoana în cauză fiind repudiată. Aici, zodierul devine exponentul acestei mentalităţi, sfătuind fata să caute o alianţă în alt sat şi să respecte prescripţia magică de a nu primi hrană din mâini străine.

"A venit unul de la Bujor, sat Lăpuşna şi s-o nimerit un fecior de-al lui a ucis un om. El a venit să afle cum o ieşi din judecată feciorul său. l-am spus că trebuie să tragă pedeapsa că aşa-i scrie planeta". Este de presupus că o parte din "clientela" zodierului erau oameni implicaţi în diverse procese şi doreau să afle dacă le câştigă sau nu. în cazul de mai sus, nu numai legea este aceea care hotărăşte soarta ucigaşului, ci şi zodia, că "aşa-i scrie".

însă majoritatea oamenilor care veneau la Moş Ion Cocul Zodierul erau bolnavii. După ce le consulta zodia, stabilea boala de care suferă fiecare, apoi prescria leacuri aparţinând medicinei populare. Procesul descriptiv este simplu şi infailibil. Cartea era cea care între cutare "pacient" şi cutare remediu stabileşte o relaţie. "Fişa individuală" a bolnavului, istoria bolii sale sunt deja aici, conţinute, lizibile în carte.

Literatura populară **română,** p. 336; vezi şi Ernest Bernea, op.cit., p. 186-194.

Conţinutul medierii zodierului consta în a-i demonstra clientului că situaţia sa nu este un accident inexplicabil, conferindu-i o semnificaţie prin integrarea ei în sistemul general acceptat al cauzalităţii în mentalitatea tradiţională. Intervine aici şi abilitatea zodierului, în rolul său de hermeneut al cărţii sale, de a obţine o schemă plauzibilă care are relevanţă pentru situaţia particulară a clientului, punând-o totodată în corespondenţă cu sistemul general al credinţelor împărtăşite de comunitate. împrumutând terminologia lui Claude Levi-Strauss, putem spune că zodierul este un "bricoleur" - operând cu modele de organizare proprii "gândirii sălbatice": "specificul gândirii mitice - ca şi al meşteşugului pe plan practic - este de a elabora ansambluri structurate, nu direct cu alte ansambluri structurate, ci utilizând rămăşiţe şi frânturi de evenimente «odd and ends» cum spune englezul, sau cum spunem noi, din bucăţi şi bucăţele, martori fosili ai istoriei unui individ sau a unei societăţi".

în momentul în care zodierul deschide cartea şi vorbeşte pentru a numi boala şi originile ei, când începe să descrie bolnavului caracterul şi temperamentul acestuia -acest demers presupune nu numai o mediaţie instrumentală (în sensul că subiectivităţii pacientului i se substituie pura instrumentalitate a cărţii), ci şi mentală. El stabileşte un raport psihoafectiv cu bolnavii săi, îi sfătuieşte, le orientează deciziile, reduce teama de rău, diminuează incertitudinile. Zodierul îndeplineşte şi un rol social, el transmite atitudini şi modele de comportament (cum ar fi cele maritale, de exemplu). Totodată el contribuie şi la orientarea destinului oamenilor veniţi să-l consulte, care respectă cu sfinţenie spusele lui. De exemplu, sfătuieşte astfel pe părinţii unui copil: "Dacă trece de opt ani şi-i cresc dinţii drepţi în gură, trebuie să înveţe carte, că la munca câmpului nu poate lupta. Dacă nu învaţă, inima-i slabă, faţa i se gălbineşte şi la 18 ani are să fie în cumpănă".

Moş Ion Cocul Zodierul era o figură reprezentativă a regiunii, faima sa depăşind limitele satului său. în ziua de Sânzâiene 1936, Petre V. Ştefănucă a numărat peste 100 de persoane venite să-şi consulte zodia, ceea ce l-a făcut să remarce: "Mă întreb dacă există vre-un doctor de circumscripţie medicală rurală care să-l întreacă în consultaţii într-o singură zi!" Aici intervine un fenomen generalizat în comunităţile tradiţionale: rezistenţa la medicina ştiinţifică, oficială, reticenţa ţăranilor de a merge la doctor. Exista o neîncredre funciară a ţăranului faţă de

Gândirea sălbatică. Totemismul azi, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970, p.163.

doctori. Resorturile acestei atitudini au la bază nu numai sentimentul de pudoare (la femei mai ales - la doctor trebuie să te supui unor practici indiscrete: sate dezbraci, sate laşi explorată tactil, palpată, ascultată) ci şi mentalitatea magică. Acest sistem de credinţe şi de atitudini vor constitui o linie de rezistenţă a lumii ţărăneşti împotriva medicinei savante, promovate de stat. Reproducem în continuare opiniile faţă de doctori ale unor ţărani basarabeni din Cornova: "Cu descântecul se vindecă mai degrab decât la doftori, de o sută de ori mai degrab, la doctori nici nu-i leac pintru unele boli"; "Iaca io, chiar amu am aici o beşică, subţâoară ş-aş vrea să mă duc la doctor şi ştiu bine că n-are şe-m faşe la dânsa. Ş-amu să mă descânte mama, că-m trece. Da doctoru' ce? Că numa rană-ţ faşe! Pintru c-o taie şi mai multe se fac". ' Ţăranul preferă să meargă la descântătoare, la baba doftoroaie sau la zodieri pentru că aceştia nu intervin direct asupra corpului, practicile lor de "diagnosticare" şi de "vindecare" ignoră biologicul şi nu produc dureri suplimentare (ca o intervenţie chirurgicală, de exemplu). Descântătoarea prescrie rituri, recită formule, incantaţii magico-religioase. Eficacitatea simbolică asigură vindecarea. Consultarea zodierului se înscrie în aceeaşi distanţare fizică faţă de corpul bolnav. Cartea lui este un operator de distanţare, care ocultează corpul. Zodierul nu explorează corpul ci îl translează în lumea misterioasă a zodiilor şi a influenţelor astrale.

Moş Ion Cocul Zodierul nu era un personaj singular în satele basarabene. Observăm faptul că numeroase cercetări monografice efectuate în Basarabia interbelică ne dau informaţii cu privire la aceste personaje. Henri H. Stahl şi Anton Golopenţia au identificat în cursul campaniei monografice din satul Cornova, un alt zodier, Vasile Strătan, care trăia retras în pădurea Ichelului de lângă sat. Succintul articol publicat de aceştia nu ne dă alte detalii pentru a configura personalitatea şi "modus operandi" al acestui zodier. El se ocupa mai mult cu preziceri meteo-

Ştefania Cristescu, Descântece din Cornova-Basarabia, p. 51-52; Revelatoare pentru mentalitatea ţărănească sunt şi dojenirile lui George Coşbuc: "Ii dispreţuiţi şi vi-e groază de ei. Eu ştiu de ce. Pentru că ei vă caută la boale pricini firești, adevărate, văzute, şi vă dau doftorii. (...) Vouă vă trebuie pricini mai de taină, şi ce leac e ăla nedescântat şi netrecut pe sub pragul casei şi nefiert în trei luni pe lună nouă?", Superstiţii păguboase ale poporului român, p. 13. 294

rologice decât cu cele legate de viaţa oamenilor. Un alt cercetător aparţinând şcolii monografice, Boris Malski, în monografia sa asupra satului Olăneşti de pe malul Nistrului, ne semnalează un alt zodier: "Zodierul satului, Daniile Cioban, singurul ghicitor bărbat, a învăţat ghicitul şi căutatul în zodie, de la un bătrân care murind i-a lăsat lui cartea".[4'] Ca şi moş Ion Cocul, zodierul din Olăneşti se bucura de acelaşi prestigiu, ceea ce îi aducea beneficii materiale: "...are bine venituri din meseria lui de zodier. Are podul plin de popuşoi şi grâu, luat cu zodiacul
i •» 46
lui .

Nicolae Smochină - etnograf şi folclorist al românilor transnistreni -ne descrie obiceiurile ocazionate de plecarea tinerilor români în armata ţaristă, "la moscălie". Mamele îngrijorate ale celor ce urmau să plece departe de casă, de lumea lor, apelau la zodieri pentru a afla soarta ce-i aşteaptă în "neagra străinătate".[4]

1.1. Zodierii şi păscălarii în folclor şi literatură

într-o variantă din Vrancea a **Mioriţei,** culeasă de Ion Diaconu. este redată şi explicaţia informatorului pe marginea baladei; acesta spune că **Mioriţa** era... zodieră - bineînţeles, în sensul de prevestitoare a unor evenimente tragice care urmau să se întâmple: "Ia o fost zodiiaşî: şi n-a omorât-o pi ia. Da l-a omorât ciobanii: doi l-a omorât".[48] Marele prestigiu al zodierilor şi păscălarilor este demonstrat şi de faptul că ei apar în basme. Intr-o variantă ardeleană a basmului **Feciorul de împărat,** acesta porneşte în căutarea Ilenei Cosânzene, întovărăşindu-se cu "un om care spunea din păscălie". Acesta află de la nişte strigoi în ce chip să ajungă la Ileana: în mijlocul unei păduri negre este un bolovan negru. Feciorul de împărat se suie pe bolovan, păscălarul loveşte cu un băţ piatra şi-l

învăţături din zodiac, în "Sociologie Românească", 1936, nr. 4, p. 83-84; articol reluat în voi. îngrijit de Paul H. Stahl, Povestiri **din** satele de **altădată,** Bucureşti, Ed. Nemira, 1999, p. 14-16.
Olăneşti, p. 343
Ibidem.
A. Ciobanu-Vlaicu (Nicolae Smochină), **Moscălia,** în "Moldova nouă", 1939, nr. 5, p. **181-190.**
Ţinutul Vrancei, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989, voi. 111, p. 8.

transportă instantaneu la locul unde se afla Ileana. Păscălarul are aici atributele unui adevărat magician: bagheta magică, ştiinţa călătoriei prin timp şi spaţiu.

într-un basm publicat de Atanasie Marian Marienescu, un împărat nu îşi poate mărita fata cea mai mică: "împăratul a fost de tot neodihnit pentru aceasta, şi auzind de un păscălitor, s-a dus la el şi a întrebat, că ce să fie cu fata lui de nu se poate mărita. Păscălitorul a întrebat după ziua naşterii şi numele fetei şi pe urmă i-a răspuns: - împărate, fata ta nu se va mărita până tu, de azi într-un an, nu o vei duce pe dealul balaurului, ce e aproape de cetatea ta, pentru că fata ta trebuie să fie soţia balaurului". Tălmăcirea păscălarului s-a dovedit a fi adevărată, fata fiind luată de balaur.[50]

Păscălia apare ca motiv în textele folclorice:

"Dragă mi-i şi nice prea
Că ştiu bine că-i a mea. C-
am citit în Păscălie Şi mi-o
dă maică-sa mie."

sau

"De *m-a da, de nu m-a da*
Scrie-n carte că-s a ta."'

Intr-un manuscris din 1831, conţinând poezii populare, găsim acelaşi motiv:

"Părinte, popa llie, la
caută-n păscălie Şi te uită,
popa-n carte Avea-oi
multe păcate Pentru a tale
nepoate Căci le sărutai pe
toate." '

Lazăr Şăineanu, Basmele românilor, p. 393.

Arghir şi Ileana Cosânzeana, ed. îngrijită de Eugen Blăjan, Bucureşti, Ed. Minerva, 1994, p. 88.

Jan Urban Jarnik, Andrei Bârseanu, Doine şi strigături din Ardeal, p. 81.

52

Elena Niculiţă-Voronca, *op.cit,* p. 847. Asupra acestui motiv folcoric. vezi Sabina Ispas, Doina Truţă, Lirica de dragoste. Index motivic şi tipologie, Bucureşti, Ed. Academiei, 1985, p. 359-360. 296

Motivul pătrunde şi în poezia cultă, la George Coşbuc:

"Ce *mai spune păscălia?*
Şi planeţii cum o duc?"

Şi

"Descântători bobi pe masă-ntins-au
Pascalii deschis-au."'

în snoavele populare româneşti de tipul "Preotul păscălitor", acesta este reprezentat ca un farseur care îşi fabrică prestigiul de divinator, furând în complicitate cu cantorul animalele enoriaşilor săi, pe care le ascund în locuri neumblate. Apoi, pretinde că le poate descoperi cu ajutorul **Păscăliei,** în schimbul unei recompense băneşti. O dată ce a căpătat această faimă de "păscălitor", este pus în diverse situaţii dificile, din care scapă totuşi, graţie prezenţei sale de spirit. La un moment dat. postura de "păscălitor" devine din ce în ce mai incomodă, preotul preferând să-şi dea foc casei, pentru a putea justifica pierderea capacităţii de "păscălitor" prin arderea **Păscăliei.** într-o variantă publicată de Elena Niculiţă-Voronca, **Popa Cărăbuş,** acesta "...a dat foc casei şi a început a striga că-i arde cărticica din care prorocea".[56]

Acest motiv prezent în snoave este preluat de Anton Pann în **Povestea vorbii,** ceea ce demonstrează intensa lui circulaţie. în povestirea sa versificată, este vorba despre un împărat care îşi pierde inelul la care ţinea foarte mult. Un cârpaci sărac pretinde că el îl poate găsi:

"*— Împărate, - zise - mulţi ani să trăieşti, Nu că-l ştiu inelul, nici l-am găsit eu, Că poci ghici numai cu zodiacul meu: Să ţi-l spui anume cine l-a găsit Din minutu-n care din deşti ţi-a lipsit; Decât nu să poate să-ţi ghicesc pe loc, Ci patruzeci de zile cer să-mi dai soroc."*

Romulus Todoran, **Poezii populare într-un** manuscris ardelean din 1831. în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1945, VII, p. 137.
Poezii, Bucureşti, E.S.P.L.A., voi. II, 1961, p.133.
Vezi Sabina Cornelia Stroescu, La **typologie** bibliographique des faceties roumaines, Bucureşti, Ed. Academiei, 1969, voi. II, p. 931-939.
Datinile şi credinţele poporului român, p. 1257.

Inelul fusese găsit şi tăinuit de vizir, care printr-un concurs de împrejurări se dă de gol faţă de pretinsul ghicitor. De comun acord cu acesta, inelul este băgat pe gâtul unei lebede. Apoi se prezintă !a palat şi spune că a "ghicit inelul prin zodii cereşti". Urmând scenariul din snoave, zodierului improvizat îi merge vestea de mare ghicitor, este solicitat la alte curţi împărăteşti, unde cei ce găsiseră lucrurile pierdute se demască singuri. Ajuns un om bogat, îşi dă seama că minciuna nu poate dura la nesfârşit şi se hotărăşte să scape de incomoda "carte de zodii" dându-şi foc la casă:

"*— Vai de mine, sunt stins, sărăcit,*
Că-mi arde în casă cartea de ghicit."

Semnificativ este faptul că Anton Pann a inclus această poveste la capitolul **Despre minciuni şi flecăreli,** intenţia sa moralizatoare vădindu-se la final:

"Mulţi săraci în lume cred în ghicitori,
Fără să-i cunoască că-s înşelători,
Fiindcă se-ntâplă cu vreun cuvânt Ceva
să ghicească zicând numa-n vânt; Dar
vor lua pildă din acest cârpaci Prin ce
uneltire s-a vestit dibaci, Să nu mai puie-
n ghicitori temei, In bobi şi cărţi date de
proaste femei."'

Motivul apare şi în Franţa medievală, în "exempla". Predicatorul Etienne de Bourbon (sec. XIII) combate ghicitoarele din mediul rural, arătând că acestea sunt simple şarlatane, făcând aluzie la o "pauper vetula" care îşi construieşte prestigiul de divinatoare cu ajutorul fiului ei, furând animalele sătenilor şi apoi indicând locul unde se află acestea.[5]

1.2. Atitudinea bisericii faţă de zodieri şi păscălari

Cercetând structurile mentale din comunitatea tradiţională, istoricul se loveşte în permanenţă de dificultatea de a reconstitui o "lume care tace". Ţărani arareori scriu, chiar dacă posedă acest mijloc de comunicare. Chiar

Povestea vorbii, ed. îngrijită de I. Fischer, Bucureşti, Ed. Minerva, 1971, voi. I, p. 33-50.

Jean Claude Schmitt, *op.cit.,* p. 508.

şi atunci când scriu, scopul lor este utilitar (scrisori, izvoade de cheltuieli etc.) şi în nici un caz nu scriu despre ei înşişi. Iată de ce, sursele la care apelează istoricul pentru a scoate la lumină viziunea despre sine şi despre lume a ţăranului, provin din sfera culturii scrise. '"Până în acest moment nu ştim despre sate decât ceea ce ne permite să întrevedem clasa dominantă, aceea care foloseşte scrisul şi consemnează gândurile şi comportamentele locuitorilor satelor".'

Discursul bisericii faţă de ghicirea viitorului se înscrie în sfera respingerii acestuia.[60] Religia creştină respinge "ab initio" ghicirea viitorului, profetismul, nerecunoscând nimănui dreptul de a vorbi în numele lui Dumnezeu, singurul care cunoaşte adevărul. De aceea, era un păcat mortal de a consulta pe cei ce ghicesc viitorul.

în indexul cărţilor prohibite, tradus de grămăticul Staico de la biserica Domnească din Târgovişte, **Cărţile ceale** mincinoase, pre care **nu** se cade **ale ceti direptu credincioşii Hristiani** (1667-1669), sunt amintite şi "cărţile ereticeşti", în care "oamenii nebuni vrăjindu cred. căutându zilele naşterii sale; nemerirea ceasurilor; soroaca vieţii; nevoile nâpăştilor; fealurile morţii; norocul în neguţătorie; în slujbe".[61]

îndreptarea legii (1652) la glava 328 spune: "de vor socoti zioa în carea se-au născut bună iaste ori rea, aceia să se canonească ani 5".[62] într-o omilie a lui Ioan Hrisostom, din **Mărgăritare,** tradusă de fraţii Greceanu în 1691, sunt mustraţi cei care recurg la aflarea viitorului: "Că ce creştini sunt aceia cari păzesc basme jidoveşti şi elineşti, şi ursitorile şi vrăjile, şi astrologhiele şi fărmăcătoriele, şi advarele şi obriciri de zile, şi de luni şi de ani şi trepetnice".[63]

Protopopul Radu Tempea aminteşte în cronica sa. Istoria sfintei **besereci a Şcheilor Braşovului,** faptul că în anul 1731 "au început a face tipografie Petcu Şoanul, dascălul, lucru care el nu văzuse nicăiri şi au tipărit nişte calendare în care au pus nişte lucruri a zodiilor, cine când se va naşte cum va fi, care izvod l-au luat de la popa Staţie. Ca acele gâcituri

Alexandru Duţu, **Conştiinţă naţională şi mentalitate** ţărănească, p. 269.
Vezi Emilian Vasilescu, Divinaţia - falsa prezicere a viitorului, în "Studii Teologice", 1954, nr. 9-10; *idem.* **Lupta** preotului împotriva superstiţiilor şi **a ocultismului,** în "Glasul Bisericii", 1956, nr. 10. Nicolae Cartojan, *op.cit.,* voi. I, p. 333. Ediţia Academiei, 1962, p. 302. *Apud* Moses Gaster, *op.cit,* p. 327.

beseareca pravoslavnică nu le priimeşte". Un decret din 1772 al împărătesei Măria Tereza, adresat guvernului Marelui Principat al Transilvaniei dispune să fie confiscate calendarele în "limba valahică" tipărite la Bulgarseg (Şcheii Braşovului), fiind socotite scrieri care predispun poporul la "superstiţii". Magistratul Braşovului s-a conformat acestei dispoziţii, confiscând exemplarele existente şi trimiţând două "spre cercetare", guvernului imperial de la Viena.

Traducerea primului calendar românesc tipărit s-a făcut după unul "sârbesc", pe care Petcu Şoanul 1-a împrumutat de la preotul Staţie. Aşadar, preoţii deţineau asemenea lucrări, cu toate că biserica le respinge ca fiind neconforme cu dogma religioasă.

Nu toţi preoţii acceptau acest gen de scrieri. într-o însemnare (prima jumătate a secolului al XVIII-lea), preotul copist Vasile, pe un manuscris al **Cărţii româneşti de învăţătură** descoperit la Voivozi -Bihor, dezaprobă "ceale lepădate cărţi": "Ceasornic şi Vrăjitoriu... şi Seamnele Lunii şi ale Soarelui şi Zările zelenic lecarnic, Gromovnic şi Flori misterioase şi Cununa ceriului, ce trece Soarele prin ia, şi alte cărţi ce cu iale chiamă dracii şi băsduiescu *[vorbesc,* n.n.]".[66]

Prima informaţie documentară despre existenţa păscălarilor o găsim într-o ordonanţă circulară (în limba română) emisă în octombrie 1787 de contele Kristofor Nicky, preşedintele Consiliului de locotenentă maghiar şi adresată preoţilor români, **Pentru cei care caută în păscălie sau cu cărţile umblări fac din ţară în ţară,** care precizează: "Pentru aceea, Bine Cucernicia Ta, ca sub orânduiţii preoţi parohielnici toată grija şi socoteală să dai. Mai puţină slobozenie să nu se dia. Ci dacă prin sate, oraşe a umbla şi de la oameni cu făţărnicie bani a strânge să vor afla, să se oprească deîndată sau Mie sau Judecăţii Mireneşti să se descopere".[67] Documentul se referă aşadar, la păscălarii itineranţi, care străbăteau satele şi oraşele din Transilvania, în căutare de câştig. Această ordonanţă face

Ediţie îngrijită de Octavian Schiau şi Livia Bot, Bucureşti, E.P.L., 1969, p. 132.

Emil Micu, **Tiparniţa lui Petcu (Petru) Şoanul din Şcheii Braşovului şi primele calendare în limba română,** în "Cumidava", 1970, IV, p. 42.

Florian Dudaş, **Memoria vechilor cărţi româneşti: însemnări de demult, p.** 21-22.

Idem, **Un catalog de documente din secolul al XVIII-lea identificat în părţile Zarandului (Protocolul circularelor de la Mânerâu),** în "Sargeţia", Deva, 1974-1975, voi. XI-XII, p. 156. 300

parte din seria măsurilor oficiale impuse de nobilimea maghiară calvină, preoţilor români ortodocşi, pentru ca aceştia să vegheze mai atent la manifestarea "superstiţiilor".

Fără a se referi direct la zodieri, Gheorghe Şincai, de pe poziţiile cărturarului iluminist se ridică împotriva "credinţelor deşarte", printre care şi credinţa în zodii: "Din osăbite stările acestea ale planeturilor su-perştiţiozii mai multe mirăznii scornesc şi le întorc în schimbarea vremii, în rodirea pământului, în mutarea împărăţiilor şi norocirea sau nenorocirea fieştecăruia om. (...) Prea mare nebunie este drept aceea că în calendariuri de pe planete pun când va fi frig, cald, năduşeală, timp uscat sau umed, când să-şi sloboadă oamenii sânge, să trăiască cu leacuri, să taie lemnele, să samene, să sădească, să-şi taie părul şi să-şi înţarce pruncii. Că toate prorocirile ce se fac din împlinirea planetelor sunt numai minciuni". [8]

Primele informaţii detaliate despre zodieri şi păscălari le găsim la Petru Maior, care pledează şi el de pe poziţiile crezului iluminist al Şcolii Ardelene: ridicarea culturală a maselor ţărăneşti, scoaterea lor din "întunericul" superstiţiilor. [9] Prin intermediul predicii, Petru Maior combate cu asprime credinţele în descântece şi vrăji: "Oare n-ai crezut la descântaturi, la vrăjituri, căutat-ai cu bobi, cu ceară, cu cositoriu, cu noduri, făcut-ai cuiva de dragoste sau de măritat şi altele de acestea? Oau alergat-ai la descântători, la vrăjitori şi la păscălari, când ai avut vreo boală tu sau pruncul tău sau vita ta sau când ai avut vreo pagubă?" (predica din duminica a patra a Sfântului Post - **Pentru Ispovedanie.**[7] într-o altă predică, **Pentru cum să ne purtăm când cădem într-o boală trupească,**

învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului, ed. îngrijită de Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1964, p. 184-185; această lucrare în manuscris a lui Şincai este, de fapt, o traducere şi prelucrare după I.H. Helmuth, **Volksnaturlehre zur Dampfung des Auberglaubens,** 1788.

Vezi Lucian Blaga, **Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1995, p. 143-162; Ovidiu Papadima, **Ipostaze ale iluminismului românesc,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1975, p. 61-189; Alexandru Duţu, **Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea,** p. 293-327 şi în special textul reprodus din lucrarea lui Dositei Obradovici, **Sfaturile înţelejerii cele sănătoase** (1802), p. 339-342.

Predice sau învăţături la toate Duminicile şi sărbătorile anului, ed. Elie Dăianu, Cluj, 1906, p. 83.

Petru Maior îi sfătuieşte pe credincioşi să nu creadă în păscălari şi ghicitori, pentru că vor cădea în păcat greu: "Dară jalea cea mai mare şi obiceiul vrednic de tot blestemul şi de toată afurisania, carele mai vârtos stăpâneşte între proşti, este, ca în boalele sale, aleargă creştinii la păscălari, ca să caute în păscălie, aleargă la babe descântătoare, vrăjitoare, cu care faptă se leapădă de creştinătate, se leapădă de Dumnezeu, şi se închină la idoli şi îşi pun nădejdea în diavolul. (...) Nu vă înşelarăţi deră, iubiţilor creştini că toţii, câţi cred în pascalii, la descântaturi, la vrăjitori, toţi îşi pierd sufletul, şi în lumea aceasta încă îi pedepseşte Dumnezeu".[71]

Observăm că păscălarii sunt situaţi pe acelaşi plan cu vrăjitoarele şi descântătoarele (şi primii în ordinea enumerării!) care practică diverse procedee oraculare: ghicitul în ceară, în cositor, datul în bobi. Aşadar, păscălarii aparţin divinaţiei "profesioniste" - în cazul lor predicţia viitorului fiind asigurată prin intermediul cărţii.

Poziţia lui Petru Maior devine mai explicită atunci când afirmă: "Şi cum poţi tu crede unui cărturariu şi fariseu viclean, carele ceteşte minciuni în păscălie şi-ţi spune gâcituri, ca ţiganele, îţi spune după vicleană iscodire, cele ce ai păţi. Şi îţi spune anii şi celelalte viitoare, care Dumnezeu singur le ştie iară nu altul! (...) Domnul Hristos nu dete apostolilor săi, pretinilor săi celor mai aproape, şi căpeteniilor bisericilor sale, ca să ştie anii, ca să ştie cele viitoare. Şi apoi, un făţarnic, un beţiv, un lacom, care umblă cu păscălia să adune bani, un Iuda, acela să-ţi ştie ţie spune cele viitoare? Şi apoi tu să crezi vicleneior şi încurcatelor lui vorbe? Mai mare orbire şi de tot rătăcire!"[72]

Păscălarii trebuie să fi fost numeroşi în lumea satului transilvănean de la începutul secolului al XlX-lea, de vreme ce Petru Maior le acordă atâta atenţie în predicile sale. Ei sunt acuzaţi de şarlatanie, înşelând pentru a obţine bani de la oameni. Fiind buni psihologi ("vicleană iscodire"), ei oferă clienţilor lor răspunsuri - clişeu, deseori în limbaj sibilinic şi ambiguu ("încurcatelor lui vorbe"). Remarcăm de asemenea, asimilarea lor cu marginalii societăţii: ţiganii, beţivii.

La mijlocul secolului al XlX-lea, în Transilvania, ASTRA a continuat programul iluminist, desfăşurând o sistematică propagandă culturală la sate, care viza, printre altele şi eradicarea "superstiţiilor". Un membru al "Asociaţiunii" conferenţia la Făgăraş, în anul 1887, despre **Relele de care**

Ibidem, p. 274.
Ibidem, p. 275.

suferă poporul român şi combaterea acestora. Sunt enumerate beţia, lenea, nenumăratele "'sărbători băbeşti" şi... păscălia -, toate considerate cauze ale înapoierii economice a românilor ardeleni. Vorbind despre "căutarea norocului: precum şi soarta şi viitorul omului prin darea cu bobii, descântece vrăjituri, darea cu cărţile şi păscălia", conferenţiarul afirma: "Aceste credinţe deşarte nu numai că ţin poporul în rătăcire, dar şi consumă mult timp, alergând la mari depărtări la atari descântători, vrăjitori şi păscălari, cari în urmă cu câte momeie îi despoaie, îi îmbată cu câte verzi şi nesărate, iar prin acestea umblate pustii se pierde şi mult lucru. Dumnezeu n-a încredinţat secretele viitorului şi soarta oamenilor în mâinile unor babe înşelătoare şi a unor păscălari mincinoşi. Aceasta însă este cu atât mai dureros, căci nu o practică numai nişte femei nemernice sau nişte bătrâni ignoranţi, ci chiar... dacă pot să o spun... şi unii... preoţi, fiele nu spre onoarea lor!"[73]

în condiţiile în care ştiinţa de carte a fost până către sfârşitul secolului al XlX-lea apanajul preoţimii rurale, este aşadar plauzibil ca unii preoţi să posede şi să utilizeze acest gen de cărţi astrologice, de prevestire, chiar dacă ele erau prohibite de canoanele bisericeşti. De altfel, aşa cum vom vedea în capitolul următor, numeroşi preoţi practicau bibliomancia.

La începutul secolului nostru, acelaşi discurs se menţine şi la George Coşbuc, bun cunoscător al culturii tradiţionale. Pe urmele lui Petrii Maior, el face referire la **Scriptură:** "Acum apostolii erau prietenii cei mai de aproape ai lui Hristos, căpeteniile bisericii sale, şi nici lor nu Ie-a dat puterea să ştie anii şi nici cele viitoare. Şi apoi un zodiaş beţiv, un păscălitor neputincios, o cărturărească ticăloasă, toţi umblând cu scorniturile lor să câştige gologanii tăi, ei să poată mai mult decât apostolii? Să ştie cele ce Dumnezeu le ţine numai pe seama Sa?" El demască astfel şarlatania păscălitorului, ale cărui spuse sunt uneori conforme cu realitatea: "Tu spui - apoi zodiaşul n-a avut de unde s-o ştie cine sunt eu şi ce-am păţit şi ce pagubă am avut, şi totuşi mi-a spus toate din fir a păr. Iar eu zic, ba a ştiut, căci zodiaşii aceştia bagă foarte bine de seamă toate lucrurile şi te prind din vorbă şi te aduc aşa din întrebări că tu singur te dai de gol. Te descos aşa de încet şi cu meşteşug, că nu bagi nimic de

învăţător Georgiu Dobrin (directorul şcolii din Voila- Braşov), Disertaţiune **cetită cu ocazia Adunării Generale a Despărţământului II al** Astrei, 30 **octombrie, Făgăraş,** în "Gazeta Transilvaniei", 1887, nr. 283. **Credinţi şi superstiţii păguboase..., p. 90.**

seamă. (...) Şi nu vezi că mai toţi păscălitorii ăştia au tipicul aşa, că numai atunci pot ghici dacă vii de trei ori la ei, în trei săptămâni? Apoi în vremea asta ei au destulă vreme să scârcirească de la alţii, cine eşti, cam ce dureri ai, cu ce gânduri umbli".[75] Mai aflăm din scrierea lui Coşbuc şi alte motivaţii ale celor ce se duc la păscălari: "Ce lucru de râs, române, să mergi la zodiaş să-ţi spună dacă vei câştiga o judecată, ori nu" ; sau: "Şi ce de râs e să-ţi pierzi zilele cu săptămâna, din zodiaş în zodiaş, căutând unde sunt comori. Dacă ar şti zodiaşii unde sunt comorile ascunse, parcă vi le-ar lasă ei vouă!

1.3. Zodierii şi păscălarii: rolul lor în comunitatea tradiţională

Cercetările etnologice efectuate în sânul unor societăţi tradiţionale din spaţiul extra-european au pus în evidenţă faptul că actele divinatorii sunt performate de anumiţi indivizi înzestraţi cu puteri magico-religioase, *medecine man,* care sunt în acelaşi timp clarvăzători, exorcişti, vindecători, tălmăcitori ai viselor, capabili să ghicească originea naturală sau supranaturală a bolii şi să prescrie un ritual profilactic.[78] Asemenea personaje care pretindeau că au acces în zone ale cunoaşterii care rămân inaccesibile profanilor, celorlalţi membri ai comunităţii, erau prezente în toate societăţile rurale europene (de exemplu, în Anglia avem "fortune-tellers", "cunning-folk", "charmers"; în Spania, "ensalmadores", "saluda-dores"; în Franţa, "rebouteaux", "devins" etc.).[79] Focalizarea atenţiei istoricilor asupra fenomenelor magiei şi al vânătorii de vrăjitoare din secolele XV-XVIII **a** adus la lumină **o** bogată documentaţie asupra acestor oameni care ghiceau norocul, combăteau efectele vrăjitoriei malefice, tămăduiau, găseau obiectele pierdute sau furate.

Ibidem, p. 91-92.

Ibidem, p. 95.

Ibidem, p. 96.

78

Vezi studiile din volumul **Lumea vrăjitorului.** Bucureşti, Ed. Symposion, 1996.

Vezi în acest sens studiile din **Early Modern European Witchcraft-Centres an Peripheries,** ed. by Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1990; grupajul de articole **Panseurs de secret et de douleurs,** în "Autrement", 1978, nr. 15. 304

A scrie o istorie a zodierilor şi păscălarilor din spaţiul românesc este aproape imposibil, sursele de care dispunem sunt prea puţine, refractare la o analiză cantitativă.[80] Care era densitatea, repartiţia lor zonală, pe provincii? Iată o întrebare la care nu putem răspunde. Din analiza izvoarelor documentare pe care le-am utilizat, putem însă estima rolul pe care aceştia şi l-au asumat în comunitatea tradiţională.

După ce a încercat toate remediile, atunci când se găsea dezarmat şi învins în lupta sa cu presupusul supranatural malefic, când necazurile se abăteau asupra gospodăriei sale (boala animalelor, lipsa de rod a ogorului), ţăranul îşi sacrifica mai multe zile de lucru şi mergea în satul vecin sau mai departe, în căutarea unui personaj mult mai puternic decât babele descântătoare şi ghicitoare: zodierul, păscălarul. Acestora li se recunoştea capacitatea de a furniza modele de identificare, de localizare a răului, etapă importantă în acţiunea de combatere şi îndepărtare a acestuia.

Indivizi "specializaţi" în chestiuni magico-religioase, stăpâni asupra timpului şi spaţiului, ei erau adevăraţi "magicieni" ai satului românesc, "magicieni" benefici, deveniţi instanţă salvatoare pentru sătenii îngrijoraţi. Funcţiile lor sunt multiple, ei cumulând pe cele de medic, preot, "învăţat" - dispunând de "cunoştinţe" eficace în ochii sătenilor. Ca şi medicul sau preotul, zodierul este un "literat" care participă la cultura scrisă, posedă cărţi din care prezice şi are un jargon propriu. Statutul lui este oarecum indecis, este într-o postură liminală, fiind în acelaşi timp *insider* şi *outsider*. El este o "placă turnantă" între scriere şi oralitate, fiind *insider* pentru că este ţăran, ce-i drept alfabetizat, care face parte din comunitate şi vorbeşte pe înţelesul tuturor. în acelaşi timp este un *outsider* pentru că resursele sale de informaţie provin din afara mediului celor cărora li se adresează. Din acest motiv, ei erau priviţi cu o oarecare temere, dar nu erau percepuţi ca personaje malefice.

Viaţa cotidiană confirma utilitatea lor, atât în tratarea empirică a bolilor (am văzut că Ion Cocul Zodierul ştia o mulţime de leacuri din plante medicinale), cât şi în întărirea sentimentului de securitate a

Documentele emise de autorităţi nu-i înregistrează pe zodieri; într-o listă a boierilor căftăniţi de domnul moldovean Ioniţă Sandu Sturdza în anul 1824 apare numele slugerului Petrachi Zodierul, în Gheorghe Ghibănescu, Surete şi izvoade, Iaşi, 1915, voi. X, p. 282.

oamenilor. Ei exorcizau necunoscutul, îndepărtau angoasa, neliniştea, fiind de un real ajutor psihologic celor aflaţi în suferinţă sau necaz.

Datorită unei mari autonomii mentale şi culturale a satului românesc, aceste personaje trăiau în general liniştite, nefiind deranjate de autorităţile laice sau religioase. Chiar dacă discursul oficial al bisericii îi condamna atât pe ei cât şi pe cei care îi consultă ca vânduţi puterilor întunericului, audienţa lor nu a încetat să se manifeste, chiar până în zilele noastre.

Ei făceau parte din viziunea asupra lumii a ţăranului, dintr-un sistem de explicare a universului, capabil de a da fiinţei umane o speranţă în găsirea de soluţii pentru problemele vieţii.

2. "DESCHIDEREA CĂRŢII" *Bibliomancia în spaţiul occidental şi românesc: o privire comparativă*

Un domeniu puţin studiat de istorici este utilizarea cărţii în alte scopuri decât acelea care decurg din vocaţia sa primă, aceea de a conserva şi transmite cunoaşterea şi gândirea umană. Cartea este un document de mentalitate nu numai prin conţinutul ei referenţial ci şi prin întregul complex de practici, uneori neaşteptate, pe care le presupune obiectul ca atare.

Dacă în capitolul anterior ne-am ocupat de literatura astrologică, zodiacală, unde prezicerea este deja conţinută, lizibilă în textura cărţii - iar "specialistul" care operează (zodierul) nu face decât să identifice o situaţie particulară a unui subiect uman cu schema astrologică, este necesar să ne referim acum la un alt tip de divinaţie care foloseşte cartea drept suport indirect pentru prezicere sau retrocogniţie. Am văzut faptul că prezicerea deductivă îşi procură "semnele" de pretutindeni: cer, astre, fenomene meteorologice, comportamentul animalelor etc. Principiul fundamental care stă la baza acestui tip de divinaţie este faptul că în univers totul se leagă , elementele cele mai diferite fiind prinse într-un sistem, într-un "spaţiu-reţea" de care vorbea Mircea Eliade.[8]

Omologia micro şi macrocosmică a fost folosită de filozofii stoici pentru a justifica posibilitatea actelor mantice; vezi Francis E. Peters, Termenii filozofiei greceşti, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993, sub voce "mantike" Ş' "sympatheia"; pentru concepţia medievală, vezi Aaron J. Gurevic, Les 306

Acest mod de a vedea lumea, natura, ca logos încifrat se răsfrânge şi asupra simbolismului cărţii. Dacă lumea este alcătuită" din semne, atunci Cartea nu este decât un semn privilegiat al acesteia. In acest sens Michel Foucault remarca: "Nu există diferenţe între aceste mărci vizibile pe care Dumnezeu Ie-a depus pe suprafaţa pământului, pentru a ne face să-i cunoaştem secretele interioare, şi cuvintele lizibile pe care Scriptura sau înţelepţii Antichităţii care au fost iluminaţi e o lumină divină, le-au pus în aceste cărţi pe care tradiţia le-a salvat. Raportarea la texte este de aceeaşi natură ca şi raportarea la lucruri".[83] Lumea este alcătuită din semne care trebuie descifrate, la fel cum o carte deschisă îndeamnă la descifrarea paginilor ei. Marea metaforă a Cărţii: "Cartea - Natură". "Liber Mundi" se înscrie în această concepţie simpatetică asupra universului. Datorită originii ei sacre, Cartea poate fi supusă unei interogaţii, fiind un intermediar între nivelul profan şi cel sacru. In acest sens este semnificativă recurgerea la prestigiul Cărţii, ca element fundamental de recuzită. Cartea sfântă a fost investită cu puterea de a deţine în cheie directă sau indirectă datele viitorului, precum şi aspectele ascunse ale prezentului sau trecutului. Cartea reprezintă Revelaţia, conţine mesajul divin. în acelaşi timp ea are semnificaţii ascunse, un sens ocult care poate fi descifrat.

Semnalăm, cu titlu de curiozitate, prezenţa acestei concepţii, în forme contemporane, computerizate. Recent a apărut cartea lui Michael Drosnin, **The Bible Code,** care pretinde că a spart, cu ajutorul computerului, un cod ascuns în **Tora** iudaică. Descifrarea acestui cod ar permite extragerea unor predicţii uimitoare (de pildă, codul a prezis războiul din Golf şi asasinarea lui Ythzak Rabin). De fapt, autorul acestei cărţi porneşte de la vechea aritmozofie ebraică, de la arta combinatorie a numerelor şi cuvintelor. Utilizarea computerului a facilitat munca migăloasă de a atribui valori numerice literelor ebraice şi de a găsi corespondenţe între cuvintele ce au totaluri identice (autorul cărţii numeşte această operaţie computerizată "equidistant-letter secquence"). Ipoteza că Dumnezeu a inclus în textul Scripturii o informaţie modelată matematic se înscrie în

categories **de la culture medievale,** capitolul Macrocosme et microcosme, p. 47-95.

Tratat de istorie a religiilor, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1992, p. 29.

Cuvintele şi lucrurile, Bucureşti, Ed. Univers, 1996, p. 75.

mentalitatea acestui sfârşit de mileniu, dominat de fascinaţia computerului.

Bibliomancia - deschiderea la întâmplare a unei cărţi ("apertio librorum") este un mijloc de divinaţie practicat încă din Antichitate. Grecii foloseau epopeile homerice sau cărţile lui Hesiod, romanii operele lui Vergiliu.[85] Bibi iomancia (rapsodomancia, cleromanţia literară) este specifică "religiilor cărţii": în lumea creştină se foloseşte **Biblia** - îndeosebi **Psaltirea,** deoarece dintre toate cărţile sfinte, aceasta a păstrat un dominant stil oral; în lumea islamică, **Coranul** îndeplineşte aceeaşi funcţie.[86]

Andre Vauchez afirmă: "într-adevăr, în Evul Mediu, Biblia nu este o carte printre altele, ci cartea prin excelenţă unde se găseşte cheia tuturor misterelor. Cu ajutorul ei înveţi să citeşti şi în ea cauţi să descoperi legile care guvernează viaţa omului şi a universului. Dumnezeu este prezent în ea cu o realitate aproape fizică: pe Biblie se fac jurăminte solemne şi tot ea era deschisă la întâmplare pentru a fi citit destinul sau a fi căutată vocaţia cuiva. Aşa a făcut sfântul Francisc în momentul convertirii. Această carte nu a fost făcută pentru a fi citită. (...) Nu era oare tentant să. cauţi răspunsurile la toate întrebările într-o carte al cărei autor era însuşi Dumnezeu?"[87]

In lumea creştină occidentală acest procedeu de divinaţie care folosea Scrierile sfinte era cunoscut, începând cu secolul al IV-lea sub numele de "sors sanctorum", "sors apostolorum", "sors librorum", "inspectio evangelii". în esenţă, metoda consta într-o rugăciune de invocare a ajutorului divin, apoi se deschidea **Biblia** la întâmplare în credinţa că

Vezi recenzia lui David Van Biema, **Deciphering God's Plan,** în "Time", 9 iunie 1997, p. 56.

Vezi **Dictionnaire de l'antiquites greques et romaines,** Paris, Hachette, tome II, 1893, p. 302; Roland Crachay, **La litterature oraculaire chez Herodote,** Paris, 1956; Funk-Wagnals, **Dictionary of folklore, mythology and Iegends,** tom I, New York, 1949, p. 140, Jean-Baptiste Thiers, **Träite des superstitions,** tom II, p. 509-515.

86 Vezi Toufic Fahd, **La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de P'Islam,** These, Universite de Strassbourg, 1966, p. 215.

87 **Spiritualitatea Evului Mediu occidental,** p. 145-146.

88 Vezi Du Cange, **Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitas.** Paris, 1777, tome III, sub voce "sors sanctorum".

versetul asupra căruia se va opri privirea conţinea răspunsul la o întrebare. Pe această cale se putea obţine un răspuns la o dilemă a prezentului, se putea obţine un sfat sau se putea prezice viitorul. Această practică presupune credinţa în existenţa unei puteri supranaturale care ghidează "sorţii" şi îşi face simţită voinţa prin intermediul cuvântului **Scripturii.**[89]

Principalii responsabili pentru introducerea şi răspândirea biblioman-ciei creştine sunt reprezentanţii ierahiei ecleziastice. "Sors sanctorum" pare să fi fost sistematică şi oficială în Occidentul secolelor 1V-XI1. Interesant este faptul că biserica, mereu severă în ceea ce priveşte prezicerea viitorului, chiar dacă această practică era îmbrăcată în haine creştine, a condamnat recurgerea la "deschiderea Cărţii sfinte'[1] în scopul aflării viitorului (conciliile bisericeşti, pentienţialele, personalităţi ilustre ca Isidor din Sevilla, Beda Venerabilul, papa Leon IV, Burchard de Worms etc. nu au încetat în tot Evul Mediu să repete această prohibiţie, ceea ce demonstrează că era mereu încălcată atât de clerici cât şi de laici). Teologii admiteau doar "sorţii de consultare" şi "sorţii de partajare" (ca judecată a lui Dumnezeu) nu şi "sorţii de ghicit" prin intermediul Cărţii. Sfântul Toma de Aquino, în **Summa theologica,** distingea aceste trei finalităţi ale deschiderii Cărţii la întâmplare: "sors divisoria" (împărţirea terenurilor, atribuirea părţilor de moştenire), "sors consultatoria" (luarea unei hotărâri într-o situaţie de indecizie; desemnarea unor persoane destinate a exercita o funcţie dată, mai ales ecleziastică) şi "sors divinatoria" (ghicirea trecutului, prezentului şi viitorului). Primele două nu puneau probleme teologice, erau însă prohibite pentru profani iar a treia interzisă cu totul. Doar oamenii bisericii puteau recurge la cele două forme de "sortes". Potrivit lui Jean-Baptiste Thiers, "sors divisoria" erau permise dacă se făceau în spiritul dreptăţii; "sors consultatoria" erau legitime doar dacă se practică în biserică, de către

Keith Thomas, **Religion and the Decline of Magic. Studies,** p. 139; Philippe Aries, Georges Duby (coord.), **Istoria vieţii private,** voi. II, p. 230-231.
Alain Boureau, **Adorations et devote franciscains. Enjeux et** usages des **livrete hagiographiques,** în **voi. Les usages de l'imprime,** p. 27. Jean Claude Schmitt, **Les superstitions,** p. 486.
Vezi Alexandrian, **Istoria filozofiei oculte,** Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 191.
Arnold Niederer, **Parole et textes pour chaque jour. Le** tirage au sort des **versete bibliques,** în "Ethnologie francaise", 1987, tom 17, nr. 213, p. 56-61.

preoţi, în faţa mulţimii credincioşilor şi în urma rugăciunilor către Dumnezeu; "sors divinatoria" erau ilicite, practicarea lor însemnând comiterea unui păcat de moarte, atât pentru clerici cât şi pentru laici, pentru că însemna un pact tacit sau expres cu diavolul. De fapt. în primele secole ale Evului Mediu bibliomancia este monopolul clericilor -ei fiind singurii care posedau o cultură literară, fondată pe scrierile sfinte. Competenţa lor în domeniul culturii scrise, dublată de autoritatea morală a sacerdoţiului îi desemna ca interpreţi privilegiaţi ai acestor "sortes".

Sfântul Augustin (354-430) povesteşte în **Confesiuni** că într-o zi a auzit o voce care îi spunea: "Toile et lege" ("Ia şi citeşte"). Surprins, s-a îndreptat către prietenul său, Alypius, care tocmai citea Epistolele **Sfântului Pavel.** 1-a luat cartea şi a deschis-o la întâmplare nimerind peste următorul pasaj: "Să umblăm cuviincios, ca ziua: nu în ospeţe şi beţii, nu în desfrânări şi fapte de ruşine, nu în ceartă şi pizmă; Ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grija de trup să nu o faceţi spre pofte" **(Romani,** 13, 13-14). Aceasta 1-a decis să renunţe la viaţa care o dusese până atunci şi să treacă la creştinism.[95] în corpusul hagiografic ortodox găsim un episod oarecum asemănător, în legătură cu viaţa Sfântului Antonie cel Mare. Mergând într-o zi la biserică, tocmai se citea Sfânta Evanghelie la locul unde Domnul îi îndeamnă pe cei bogaţi să-şi împartă din averile lor celor săraci, pentru a dobândi împărăţia cerurilor. Antonie a crezut că Dumnezeu 1-a îndrumat să intre în biserică tocmai la citirea acestui verset, transmiţându-i astfel un mesaj. El a procedat întocmai, şi-a împărţit averea săracilor şi a luat drumul pustiei.[96]

"Deschiderea Cărţii" era aplicată atât vieţii publice dar şi private. Grigore din Tours (538-594) recunoştea că a recurs de mai multe ori la "sortes librorum": "postea mai multe zile şi se ruga, mergea la mormântul Sf. Martin unde deschidea o carte sfântă, la întâmplare, şi lua ca răspuns primul mesaj ce i se arăta sub ochi; dacă acesta nu corespundea, deschidea altă carte sfântă".[97]

Trăite des **superstitions,** tom I, p. 229-238.

Sfântul Augustin nu a condamnat "sortes sanctorum" cu sensul de 'sors consultatoria", considerând că "deschiderea Cărţii" este preferabilă altor forme de divinaţie, care ar fi de inspiraţie "diavolească", Joseph-Claude **Poulin.Entre magie et religion, p. 135.**

Vieţile sfinţilor (prelucrate de Al. Lascarov-Moldoveanu), ed. îngrijită de G. Mihăilă, Bucureşti, Ed. Artemis, 1992, voi. I, p. 15 i.

97

Fontenelle, **Istoria oracolelor,** laşi, Ed. Moldova, 1993, p. 53.

"Sortes" cu titlu electiv erau folosite de biserică îndeosebi în alegerea persoanei care să ocupe un scaun episcopal. Grigore din Tours le menţionează în **Historia Francorum,** ca formă rituală de desemnare a^unui episcop; pe altar erau puse trei cărţi: **Psaltirea, Faptele Sfinţilor Apostoli, Evanghelia,** după care din fiecare dintre ele se extrăgea un pasaj, la întâmplare (de obicei, un copil care încă nu vorbea - simbolul purităţii - era pus să le deschidă), iar versetul ales astfel era interpretat în vederea luării unei decizii. Sfântul Martin (sec. IV) a fost ales în acest mod episcop de Tours.[98] Sfântul Aignan (sec. V) a fost desemnat episcop de Orleans în urma unei proceduri similare: când copilul a deschis **Psaltirea,** primul verset care s-a citit începea cu "Fericit cel care te-a ales..."; după deschiderea **Faptelor Sfinţilor Apostoli,** s-a nimerit la versetul "Nimeni nu poate lua altă hotărâre"; în sfârşit, **Evanghelia** s-a deschis la versetul: "Pe această piatră îmi voi ridica Biserica..." Astfel, voinţa lui Dumnezeu s-a manifestat prin cele trei căi, în mod unanim, în favoarea lui Aignan.

Această procedură punea clericilor probleme de interpretare: ce semnificaţie concretă şi imediată putea fi atribuită unui pasaj ales la întâmplare? Pentru a uşura interpretarea, începând cu secolul al VUI-lea, unele manuscrise conţineau pe marginea versetelor, mici comentarii - răspunsuri prefabricate pentru orice fel de situaţii, menite să-1 orienteze pe cel care recurgea la "sortes".[100] (vezi Fig. 1)

Dacă la început, "deschiderea Cărţii" era monopolul clericilor şi se constituia într-o practică legitimă (prin care se putea lua act de voinţa lui Dumnezeu), ulterior ea se răspândeşte în rândul laicilor. însă, în alte mâini, folosirea Cărţilor sfinte în scopuri consultative sau divinatorii era un sacrilegiu. Mai mult decât atât, în anul 1320, papa Ioan XXII interzice sortilegiile care pornesc de la interpretarea textelor sfinte, toate acestea fiind considerate acte eretice.[101] Pierre Riche constată că "'Biserica a luptat, în zadar, contra practicii sorţilor biblici, care cobora Cartea sfântă la nivelul unei cărţi magice".[102] în pofida interzicerii de către Biserică, această formă de divinaţie s-a conservat de-a lungul secolelor ca practică

Joseph-Claude Poulin, *op.cit,* p. 131.

Ibidem, p. 486.

Ibidem, p. 133.

101 „ , r

Ibidem, p. 537.

102 - K

Education et culture dans l'Occident barbare, p. 539.

populară aplicată la problemele vieţii cotidiene. Este dificil însă, chiar şi pentru spaţiul occidental, de a data apariţia şi evoluţia istorică a acestei practici la nivel secular.

Cu toate că sursele documentare sunt extrem de lacunare şi întâmplătoare, vom încerca în cele ce urmează să reconstituim unele faţete necunoscute ale practicării bibliomanciei în spaţiul românesc.

G. Teodorescu-Kirileanu, judecător la Judecătoria de pace din Broşteni (1901), descrie obiceiul "căutatului în pravilă" la începutul secolului nostru: "Sunt încă preoţi la care se duc oamenii pătimaşi de cutare boală ori necaz spre a le da în pravilă şi preotul le deschidea o carte bisericească, de obicei Evanghelia, aşa, la întâmplare, şi unde se deschidea ceteşte şi se leagă de cutare cuvânt care i se .pare nimerit şi-1 potriveşte spuind omului pricina boalei, sfârşitul ce-1 aşteaptă şi câte sărindare să deie şi la câţi preoţi: un fel de oracol! Obişnuit, căutatul în pravilă se face după slujba sfântului maslu".[104] Deschizând Cartea şi interpretând textul, preotul practica o hermeneutică *sui-generis.* Descifrat de el, pasajul respectiv devine un fel de diagnostic divinatoriu, o precogniţie. Ca suport al divinaţiei nu se foloseau doar Evanghelia sau Psaltirea, ci şi Pravila care era o culegere de legi şi canoane bisericeşti. Cercetările monografice de la Drăguş - Ţara Oltului, au reţinut mărturia unei informatoare, al cărei copil în vârstă de 12 ani, ducându-se cu vitele pe câmp, a dormit noaptea pe un "loc rău": "Trei-patru zile l-am ţinut de n-a vorbit şi am dat de slujbe şi s-a mai cunoscut. Şi l-am trimes după aia să-i deschidă praghila la popa din Lisa. Şi fata o fost cu Silea. Zicea când o vin't că i-a spus popa, zice: să-i spui măicuţă-ti că băiatul e iute şi nu se roagă la Dumnezeu destul şi va păţi tare rău. Şi aşa o păţit".[10] "Diagnosticul" preotului bibliomant a fost confirmat: copilul nu se ruga îndeajuns, deci era vulnerabil influenţelor malefice.

în comunitatea tradiţională, omul care suferă de o boală grea este obiectul unor credinţe şi practici diverse, toate vizând obţinerea de indicii

Keith Thomas, *op.cit.,* p. 51-52; L. Zucker, Psychologie de la superstition, Paris, Payot, 1952, p. 63.

Credinţi populare în cărţi bisericeşti, în "Şezătoarea", 1904, nr. 6-7, p. 84, republicat în G. T. Kirileanu, Scrieri, voi. II, ed. îngrijită de Constantin Bostan, Bucureşti, Ed. Minerva, 1997, p. 79-86; vezi şi Gheorghe Ciauşanu, Superstiţiile poporului român, p. 316.

Ion I. Ionică, Drăguş, un sat din Ţara Oltului. Reprezentarea cerului, Bucureşti, 1944, p. 68. 312

cu privire la apropierea morţii. Relevantă pentru complexitatea raporturilor stabilite între scriere şi oralitate ni se pare a fi practica magică a •'descântecului de numărătoarea mare" - care are la bază apocriful Visul **Maicii Domnului** (după cum am remarcat într-un capitol anterior, în unele regiuni acesta era citit la căpătâiul muribunzilor). Simion Florea Marian a reprodus patru variante bucovinene, menţionând că acest descântec "se rosteşte de către unul care o ştie de-a rostul, la patul unui morbos de moarte. Dacă recitatorul se împiedică, ori greşeşte, atunci se crede că bolnavul moare, iar dacă recitează curgător, atunci se crede că se va însănătoşi".[106] Această "tehnică" divinatorie de anticipare a cursului pe care îl va lua boala este bazată pe interpretarea felului în care este rostit acest descântec. Sunt valorizate ca "semne" de rău augur poticnelile, imperfecţiunile de dicţie ale celui care rosteşte. Acelaşi transfer analogic între exactitatea reproducerii unui text şi o evoluţie favorabilă, respectiv inexactitatea reproducerii textului şi o evoluţie nefavorabilă, am mai întâlnit-o atunci când am discutat credinţa în iatrogenia sacerdotală (citirea defectuoasă a cărţii de cult de către preot poate provoca efecte malefice).

Un alt tip de mantică al cărui obiect este destinul bolnavului foloseşte ca suport Cartea Sfântă. De obicei se foloseşte **Evanghelia,** dar uneori constatăm prezenţa apocrifelor de tipul **Viaţa Sfântului** Vasile **cel** Mare sau **Visul Maicii Domnului** (scrieri care conţin descrieri ale călătoriei sufletului, ale lumii de dincolo).[107] O asemenea practică este deschiderea cărţii de către preot, la căpătâiul bolnavului. Dacă nimereşte "la roşu" (adică acolo unde este tipărit cu roşu) atunci bolnavul va trăi, dacă nimereşte "la negru" nu mai are multe zile de trăit. (Această practică este semnalată de Simion Florea Marian în Bucovina, Moldova şi Transilvania). Nu lipsit de relevanţă este şi capitolul la care s-a deschis **Evanghelia.** Dacă bolnavul deschide la **Fericirile,** îl ia Dumnezeu în

Legendele Maicii Domnului, p. 271; credinţe similare în Banat, vezi Aurel Turcuş, **Numărătoarea mare,** în "Anuar de etnologie-artă-istorie-lingvistică", Timişoara, 1981; variante au fost publicate şi de Emil Petrovici, **Folklorul din Valea** Almăjului, în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1935, III, p. 130-134.

Ion. H. Ciubotaru, **Marea trecere,** p. 38.

înmormântarea la români, p. 19; LA. Candrea, Folklor medical român **comparat,** p. 229.

nouă zile, dacă se deschide la **Viaţa lui Iov,** suferă şapte ani, ca şi personajul biblic.

Referitor la culoarea vignetelor, este evident că roşul simbolizează sângele, principiul vieţii, iar culoarea neagră, moartea. Întregim acest aspect al simbolisticii celor două culori, cu un motiv pe care l-am cercetat deja, cel al "scrierii" sufletului în "cartea morţii". într-un "cântec ăl mare" din Ştenea-Sibiu (1938), Maica Domnului:

"Ia tot şede şi tot scrie, Vii-i scrie cu roşală, Să mai steie-ntr-a lor ţară. Morţii-i scrie cu cernială, Să iasă din ţar-afară"

într-un cântec "al zorilor" din Topeşti-Gorj (1933), zorile sunt rugate să-şi întârzie apariţia, pentru că mai există o speranţă în revenirea sufletului, care trimite:

"La răvaşă pan oraşă Şi la cărţ în toatie părţi D-ar veni slovile ruoş Să-nvărtie sufletu-n coş, Di-ar veni slovile niăgrie, Să ştiţ bine că-z die moartie."

Pe lângă consultarea Cărţii sfinte, existau şi procedee de divinaţie care se bazau pe indicii spontane. Un preot bătrân îi spunea lui H.H. Stahl că "atunci când împărtăşeşte şi dă unui bolnav cuminecătura se uită să vadă «încotro a luat-o sfânta»? Către vârful linguriţei? E semn că moare repede. Sau către coadă? Atunci mai are zile"."[2] în satul Răşinari, la săvârşirea Sf. Maslu, bolnavului i se punea în mână o lumânare: dacă în decursul slujbei aceasta ardea încet şi liniştit, atunci bolnavul va muri, dacă flacăra tremura şi pâlpâia cu putere, atunci acesta se va însănătoşi.

Alteori, bolnavul însuşi deschide **Evanghelia** în timpul maslului: "Dacă cel uns cu untdelemn sfinţit deschide evanghelia pe un loc unde se

Ion H. Ciubotaru, *op.cit.,* p. 38.

Mariana Kahane, Lucila Georgescu-Stănculeanu, Cântecul **zorilor,** p. 641.

Ibidem, p. 609. **112**

~ Eseuri critice, p. 209. Victor

Păcală, *op.cit,* p. 178. 314

află cuvinte tipărite cu roşu, apoi se crede că va trăi" (credinţă dîn Bucovina).[114] Această practică este în strânsă legătură cu săvârşirea Tainei Sfântului Maslu. Rânduiala din **Molitvelnic** prevede ca după ungere, preotul protos să ia **Evanghelia** şi să "o dea bolnavului să o sărute şi să o deschidă; astfel deschisă, preoţii slujitori o ţin deasupra capului celui bolnav, iar preotul cel dintâi zice rugăciunea aceasta cu glas mare, iar ceilalţi cântă lui Doamne miluește". ' în rugăciune se spune: "Nu pun mâna mea cea păcătoasă peste capul celui ce a venit la Tine cu pocăinţă, ci pun mâna Ta cea puternică şi tare, ce se află în această Sfântă Evanghelie, pe care slujitorii cei împreună cu mine o ţin deschisă pe capul robului Tău (N)"." Cartea deschisă simbolizează deci mâna lui Dumnezeu - de la care bolnavul aşteaptă vindecarea, ocrotirea.

In afară de această deschidere, **Molitvelnicul** nu mai pomeneşte nimic în legătură cu eventuale prognosticuri pornind de la culoarea vignietelor sau conţinutul pericopelor **Evangheliei.** Unii preoţi pun bolnavul să de deschidă cartea în timpul Sf. Maslu apoi citesc pericopa ieşită (uneori bolnavii îşi notează pe hârtie pericopa, pentru a o citi de mai multe ori acasă) - act condamnat de teologi, fiind considerat "mai mult decât o inovaţie, este un act superstiţios, magic. Toate pericopele evanghelice sunt bune şi de folos, nu unele bune şi altele mai puţin bune".[117] în zilele noastre sunt practicate şi alte acte divinatorii, "inovaţii care alterează cultul divin şi atrag osânda asupra săvârşitorului cât şi a primitorului": spălarea crucii în apă neînceputâ pentru a ghici soarta unui bolnav (dacă apar bule de aer, atunci bolnavul va muri); descoperirea răufăcătorilor folosind **un** copil drept medium, care este pus să privească într-un vas mare cu apă în care s-a introdus Sf. Cruce, în timpul desfăşurării liturghiei.[1] *Jk*

"Deschiderea Evangheliei" este practicată astăzi în mod curent de către anumiţi preoţi atât din mediul rural cât şi urban (în Bucureşti există preoţi renumiţi pentru "darul" lor de a ghici în **Evanghelie!).** Asemenea

Arthur Gorovei, **Credinţi şi superstiţii ale poporului român, p.** 405. [115]
Molitvelnic, ed. 1971, p. 125. *Ibidem,* p. 127.
[117]
Pr. prof. Liviu Streza, **Păstrarea unităţii in săvârşirea cultului divin...,** p. 34.
Ibidem, p. 35; vezi şi **Practici cultice denaturate,** în "Biserica Ortodoxă Română", 1952, nr. 6-8, p. 420.

"deschideri" sunt prilejuite nu numai de săvârşirea Tainei Sfântului Maslu ele fiind practicate în orice ocazii, la cererea credincioşilor. Unii preoţi şi-au căpătat o faimă în acest sens, la uşile lor venind oameni din toată ţara.

Nu am găsit o luare de poziţie oficială a Bisericii Ortodoxe in acest sens ci doar opiniile unor teologi care condamnă "deschiderea Cărţii" ca fiind o practică netipiconală ce compromite credinţa creştină: "I se spune credinciosului dacă se tămăduieşte sau nu, dacă vor reuşi copiii la examene. Dacă trebuie să se aştepte la un deces sau la o nuntă în familie, dacă va fi avansat în serviciu şi altele. Sunt lucruri care seamănă cu o adevărată ghicitorie, fără nici un temei, în care se speculează credulitatea credincioşilor, se dispreţuieşte evlavia lor sinceră şi credinţa curată, în loc ca ele să fie supravegheate, luminate, călăuzite. (...) A încerca să introduci o practică netipiconală şi a interpreta un text evanghelic în afară de învăţătura Bisericii, înseamnă a dispreţui credinţa în sine şi a nu avea teamă de Dumnezeu şi respect faţă de oameni. Aşadar deschiderea cărţii, indiferent când şi cum se face, este **o** inovaţie interzisă, condamnată de Biserică şi ea nu trebuie practicată şi încurajată în nici un chip. Având natură superstiţioasă şi nefiind cunoscută şi aprobată de practica bisericească, ea trebuie înlăturată cu desăvârşire, fiind incompatibilă şi nedemnă cu scopul Tainei Maslului şi cu slujirea preoţească".[119] Preotul Vasile Coman, într-o lucrare apărută în anul 1947, recomanda preoţilor: "în loc de interpretarea arbitrară şi uneori tendenţioasă a pericopei la care a deschis bolnavul Sfânta Scriptură, după Evanghelia a 7-a, cum fac unii preoţi, e mai bine să-i spui că nu poate afla mângliere mai mare decât în citirea Bibliei". Mitropolitul Antonie Plămădeală include "deschiderea Cărţii" în categoria falsului misticism, ca o formă de "robie la literă". Cartea sfântă are pentru "închinătorii la literă", o valoare de "cheie magică".[1]

Bibliomancia era practicată, în trecut ca şi astăzi, nu numai de preoţi ci şi de către unii laici, care au făcut din aceasta fie o ocupaţie permanentă, fie ocazională. Cercetările monografice efectuata în Ţara Oltului, în perioada interbelică, au înregistrat amintirile unor ţărani despre

Pr. prof. Nicolae D. Necula, **Tradiţie şi înnoire în slujirea litrugieă,** p. 254-246; vezi şi articolul aceluiaşi autor, **Nefericitele implicaţii ale unui** fals **act liturgic,** în "Vestitorul Ortodoxiei", 1993, nr. 106, p. 3.

120 **Cartea in slujba păstoririi creştine,** Sibiu, 1947, p. 30.

121 **Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă,** p. 344-345.

cunoscutul iconar Savu Moga (1822-1899). în textul de prezentare al catalogului primei expoziţii de icoane pictate de acesta, organizată la Bucureşti (1943), Constantin Brăiloiu afirma: "Mulţi îşi aduc aminte de Savu, la Arpaş şi în alte sate din Ţara Oltului (...). Din spusele tuturor, se înţelege, totuşi, lămurit că a fost un ţăran ca toţi ţăranii, îmbrăcat ţărăneşte, şi lucra la câmp alături de sătenii ceilalţi". Unul din consătenii lui îşi amintea în anul 1934 că Savu Moga purta în desagi o *praghila,* din care ghicea trăsăturile de caracter şi soarta oamenilor care îi solicitau aceasta: "Era câte unul, când intra în casă, zicea că să deschidă praghila. Deschidea la om şi-i spunea tot ce avea să păţească. Şi care era câte un păcătos, îi spunea: ieşi afară că mi s-a luat vederea!""[12]" Evident, ocupaţia lui Savu Moga nu era aceea de bibliomant; el prezicea viitorul din *praghila* sa doar ocazional şi nu tuturor celor care îl solicitau. Aşa cum am văzut, celor păcătoşi le refuza prezicerea.

Cei ce "caută în pravilă" sau "deschid cartea" fac parte din aceeaşi categorie cu zodierii şi păscălarii. Clientela lor este asigurată de persoane care cred că asupra lor s-a acţionat cu maleficii şi doresc să descopere duşmanul invizibil, pentru a "întoarce vraja". Studiind mentalitatea magică a românilor din Munţii Apuseni, Gheorghe Pavelescu reproduce spusele unei ţărănci care consultă un ghicitor, în această luptă vrajă -contravrajă: "Deschide el o carte, Pravilă îi zicea el, şi-mi spune ce-o păţit tata. Pentru un pământ tată-tău şi-o dat viaţa şi toţi o să vă prăpădiţi, nu rămâne absolut nime pe lume. Aţi avut grădină înţr-un loc pe care v-aţi certat şi bătrâna aceea o făcut să vă părăsiţi. Ea o făcut să moară bătrânii' maică-ta o întors să-i moară bătrânu' ei şi ea atunci o făcut de perit şi mamă-ta o făcut de o apărat casa, da' tată-tău o ieşit afară noaptea şi l-o cuprins duh necurat."[123]

O cercetare a lui Traian Herseni în satul Fundul Moldovei (anul 1932) semnalează un ţăran fără şcoală, Spiridon Gliga (60 de ani), iniţiat în tinereţe de un călugăr de la mănăstirea Suceviţa "în tălmăcirea psaltirii": "Practică de 18 ani cetirea ei şi consideră că l-a învrednicit Dumnezeu cu darul înţelepciunii şi al tălmăcirii. (...) Se concentrează adânc asupra

Catalogul expoziţiei Icoane pe sticlă ale zugravului Savu Moga, Bucureşti, Ministerul Propagandei Naţionale, 1943 ; H.H. Stahl, Amintiri şi gânduri. Bucureşti, Ed. Minerva, 1981, p. 203; Mihaela Proca, Savu Moga - un iconar, p. 10-11. Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni, p 59-60.

textelor după ce ai deschis la întâmplare psaltirea şi-ţi citeşte pentru a-ţi prevesti viaţa".'[24] în aceeaşi localitate, Herseni aminteşte prezenţa unei femei care "obişnuieşte şi ea să ghicească din Psaltire". Cercetătorul pune aceste cazuri în legătură cu procesul de individualizare a vieţii religioase. O parte a membrilor comunităţii din Fundul Moldovei, nemaifiind satisfăcuţi de biserică (nu şi de învăţătura ortodoxă) încearcă să-şi formeze singuri convingerile, citind şi interpretând textele sfinte, în conformitate cu propriul mod de a gândi. Pe acest fundal, este posibil ca unii dintre ei să-şi descopere vocaţia de a ghici în **Psaltire** şi să-şi creeze un prestigiu în acest sens.

O cercetare de teren în Maramureş (leud, 1951) ne oferă mai multe amănunte cu privire la modul în care se ghiceşte în **Psaltire,** circumstanţele în care se recurge la această practică. Informatoarea Măria Sas de 51 de ani mărturisea: "leu nu ştiu să descânt, dar am o carte Sfântă Psaltire, şi le zic când pleacă cineva la drum, ori trăieşte cu un bărbat, în carte spune. Vine multă lume, care cu năcaz, beteag, îi bolnavă vaca,

i [25]

pleacă Ia drum". Cartea se deschide de trei ori, cu amândouă mâinile şi apoi se numără nouă file înapoi. Clientela doreşte să afle dacă momentul plecării la drum este sub auspicii favorabile; dacă se însănătoşeşte omul sau animalul bolnav; soarta unei legături amoroase. De exemplu, fata care vine să i se ghicească "ursitul" (viitorul soţ) trebuie să rostească această formulă, înainte de a deschide **Psaltirea:**

> *"Doamne, dă-mi rânduluit* [ales, n.n.] *De*
> *ie de la Dumnezeu."*

Cea care operează acest ritual trebuie să rostească la rândul ei:

> "£>e *nu-i cum cu acest băiat Să*
> *deschidă cumu-i dat.*"

Privitor la modul cum şi-a însuşit alfabetul şi implicit capacitatea de a citi (ghici) în **Psaltire,** Măria Sas recunoştea că este o autodidactă: "De la bărbatul meu am învăţat, scris nu ştiu". Faptul că ea nu ştia să scrie ci doar să citească este o trăsătură de mentalitate specifică societăţilor tradiţionale, unde alfabetizarea începe să facă paşi timizi. Multă vreme,

Individ şi societate în satul Fundul Moldovei, p. 153. Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor "Constantin Brăiloiu", i. 10.061. 318

învăţarea cititului nu era simultană cu învăţarea scrierii, iar şcoala oferea doar rudimente de lectură şi recitări în grup.

Gospodăria ţărănească este un loc unde scrisul şi cartea intervin pentru a rândui locuirea: am văzut că la temelia casei se îngropări înscrisuri, apoi că zodierii pun bolile sau necazurile omului pe seama amplasării greşite a casei acestuia. în mentalitatea tradiţională, locul casei avea o influenţă covârşitoare asupra stării morale şi materiale a familiei. Iată de ce găsirea unui "loc bun" (sau "Ioc curat", "loc ferit", "loc sănătos") pentru ridicarea construcţiei era esenţială pentru fericirea şi belşugul viitoarei gospodării, în acest sens semnalăm folosirea Cărţii şi în magia alegerii locului, de casă. în Bihor, terenul destinat construcţiei era verificat cu **Psaltirea** de către proprietar. Acesta o deschidea de trei ori şi alegea locul numai dacă psalmii la care a nimerit conţineau lucruri de bun augur.[1'] Cartea sacră era deci sensibilă Ia posibilele prezenţe malefice, putând să indice dacă locul este "curat", ferit de duhurile rele.[127]

Deschiderea la întâmplare a **Bibliei** constituie un oracol la îndemâna oricui. Un ecou al acestei practici îl întâlnim în romanul lui Nicolae Filimon, **Ciocoii vechi** şi **noi.** în noaptea dinaintea trădării lui Tudor Vladimirescu, Dinu Păturică deschide la întâmplare: "«Vâzut-am pe cel fără de lege înălţându-se din chedrii Libanului; puţin, însă. Şi el nu mai era; puterea ţi mândria lui pierise cu sunet!» Acest verset din psalmii regelui-poet, ce făcea aluzie la dânsul, îl făcu să închiză cartea". ~

Propunându-ne să realizăm o "arheologie culturală" a scrisului şi cărţii, deosebit de utilă pentru demersul nostru este raportarea la rezultatele cercetărilor antropologice de teren asupra societăţilor "primitive", fără scriere, din spaţiile ne-europene. Sub efectul procesului de aculturaţie declanşat de cucerirea colonială şi de misionarismul creştin, vom descoperi aici modele de conduită faţă de scris şi carte. Aceste observaţii antropologice, făcute "la cald", ne vor ajuta să înţelegem mai bine atitudini şi mentalităţi care există în alt spaţiu geografic şi în alt timp istoric.

Relatările misionarilor creştini din Africa sunt unanime în a constata că pentru populaţiile africane cartea este un obiect magic, sursa de putere

Ion Taloş, *op.cit.,* p. 279.

Vezi şi Ernest Bernea, *op.cit.,* p. 22-44; Ştefania Cristescu-Golopenţia, Drăguş - **un** sat **din** Ţara **Oltului,** p. 28-37.

Bucureşti, Ed. Eminescu, 1971, p. 260.

a albilor.[129] Indigenii duc Biblia la ureche pentru a asculta "ce spune cartea" (dezamăgiţi, exclamă: "Este o minciună, am ascultat bine şi cartea nu mi-a zis nimic!" sau "Poate cartea doarme!"); ei cred că este nevoie să bei o poţiune magică pentru a fi capabil să citeşti şi abandonează decepţionaţi şcolile atunci când constată că pentru descifrarea misterului cărţii albilor este nevoie de un exerciţiu constant care nu are nimic supranatural; le este o frică teribilă de scrisori sau de ziare, pe care - dacă sunt însărcinaţi să le transmită - preferă să le arunce pe drum, de teamă ca acestea să nu înceapă să vorbească; observă cu curiozitate fizionomia feţei albilor atunci când aceştia citeau; refuză să accepte chitanţe scrise de teama că acestea ar putea atrage boli asupra lor etc.[L]

Lucien Levy-Bruhl încercând să fundamenteze conceptul de "mentalitate primitivă" a semnalat faptul că reprezentările băştinaşilor sunt unanime în a considera cartea drept un instrument de divinaţie iar lectura o operaţie magică prin care se poate prezice viitorul. în însemnările sale, exploratorul David Lingvistone reproduce dialogul său cu un african care îi pune o întrebare la care nu poate să-i răspundă: "l-am răspuns că nu ştiu nimic. - Ei bine, îmi răspunde el, întreabă-ti cărţile, ele îti vor răspunde!" " De asemenea, Keith Thomas precizează, atunci când studiază practicarea bibliomanciei în Anglia, că "presupuneri comparabile pot fi găsite la multe popoare nou convertite din Africa de astăzi. Mulţi membri ai populaţiei Cewa din Zambia şi Malawi cred că Biblia este un puternic mijloc de divinaţie şi presupun că trecerea la creştinism ar fi pentru ei o garanţie a stăpânirii puterilor acestei lumi (...). în mod similar, indienii Makah din America de Nord priveau creştinismul ca un nou mod de divinaţie şi vindecare."[133]

Vezi Marc Auge, Ici et ailleurs. Sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique, în "Annales E.S.C"., 1979, nr. 1; Franţois Raisson-Jourde, L'echange inegal de la langue. La penetration des techniques Iinguistiques dans une civilisation de l'oral (Imerina, debut du XXe siecle), în "Annales E.S.C"., 1977, nr. 4.

130 Raoul Alier, La Psychologie de la conversion chez Ies peuples non-civilises, voi. I, Paris, Payot, 1925, p. 245-248; vezi şi E.E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford University Press, 1937, p. 262. La mentalite primitive, p. 425-426.

139 *Apud* Raoul Alier, *op.cit,* p. 247.

Op.cit, p. 52. 320

3. CHEIA ŞI PSALTIREA-DIVINAŢIA JURIDICĂ

încercând să reconstituim fenomenul captării scrisului şi a cărţii în circuitele mentalităţii magice am pus în discuţie câteva practici de identificare a hoţilor cu ajutorul "cărţilor de blestem". Scrisul şi cartea erau investite cu o capacitate instrumentală, prin intermediul lor putându-se accede la aspecte ascunse ale realităţii, se putea obţine demascarea şi pedepsirea unor răufăcători. Aceeaşi valoare instrumentală a cărţii am regăsit-o şi atunci când analizam "modus operandi" al păscălitorului Negrea: identificarea "farmecelor" cu ajutorul unui "dispozitiv" magic alcătuit dintr-o Păscălie şi o cheie.

în continuare ne propunem să scoatem la iveală alte practici de descoperire a culpabilităţii, care sunt de fapt ipostazieri formale ale aceleiaşi mentalităţi magico-religioase în ceea ce priveşte scrisul şi cartea. Scopul lor era acela de a induce frica în mintea hoţilor, forţaţi astfel să se demaşte sau să restituie pe furiş bunurile furate. Vom vedea că în cadrul unor mici comunităţi, aceste practici erau destul de eficace.

Principiul care stă la baza acestor practici este magia imitativă. ' Astfel, o însemnare "pentru furii ce-ţi vei bănui de dânşii" recomanda să se pună sub aşternutul celui bănuit un text în care se scria: "Iuda iscarioteanul s-au arătat la vânzarea lui Hristos, căci era fur şi la dânsul purta punga şi ce arunca într-însa purta şi întru acea noapte n-au dormit şi s-au spăimântat toată noaptea şi s-au dovedit şi s-au spus de Hs. Şi la apostoli şi aşa acest om ce au furat să nu poată dormi şapte nopţi şi şapte zile, până când nu va arăta din gândul lui şi să vedească şi să arate ce au furat".

In cazul în care au fost furate alimente se scria pe pâine sau caş: "Daniile proorocul acela au legat gurile leilor să nu-1 mănânce; aşa să închiză gura furului să nu poată înghiţi nici caşul, nici pâinea". " Alteori, celui bănuit i se dă să mănânce o pâine pe care s-au scris cuvinte magice: "De vrei să cunoşti furul să scrii pe pită dospită: eţa, fra, eriga, eriafa şi să dai aceluia pe cine te vei căi *[bănui,* n.n.] că se va vădi". ' Această

Vezi Radu Răutu, Raţionalitatea actului mantie ca act de comunicare, în voi. Apărarea sănătăţii ieri şi azi, sub red. Gh. Brătescu, Bucureşti, Ed. Medicală, 1984, p. 481.'

G. Teodorescu-Kirileanu, Vrăji, în "Şezătoarea", 1927, nr. 3-6, p. 30.

Ms. rom. nr. 830 (sec. XVIII), BAR, f. 66.

Pr. Ion Bârlea, însemnări din bisericile Maramureşului, p. 77.

practică se baza pe credinţa că, oferind alimentele "tratate" magic, diverşilor suspecţi, vinovatul nu le va putea înghiţi. Recunoaştem aici o formă de ordalie, vinovatul neputând suporta această mâncare contaminată magic. Impregnarea magică a alimentelor pentru descoperirea hoţilor se pare că era folosită şi în spaţiul occidental, de vreme ce Boccacio ia în derâdere această "superstiţie". '

în manuscrisul lui Nicolae Filimon (1840-1914), cântăreţ de biserică din Sebeşel - Alba există consemnată o modalitate magică de a descoperi în vis pe făptaşi: "Pentru a şti cine ţi-a furat: să pui aceştia litere pe o hârtie: g, j, I, r, i k, 3, j, y, 1, r, k, t, z, 2 şi le pune sub cap când te culci şi visa pe cine ţi-a furat".[139]vei

Sfântul Nicodim Aghioritul (1748-1809), în cartea sa Hristoitia face referiri la nomocanonul lui Matei Viastares, unde erau condamnate asemenea practici magice: "Zice însă şi Matei Vlăstar că de multe ori s-au caterisit preoţi pentru că au dat pâine din Joia cea Mare la unii ca să mănânce, ca să-i descopere dacă ei au furat oarecare lucruri ce s-ar fi pierdut, fiindcă nu puteau să înghită cu înlesnire pâinea. Şi altul, iar preot, fiindcă a întrebat pe oarecine o întrebare cu Sf. Evanghelie ce o avea legată în lemn şi se învârtea împrejur, îndată s-au caterisit, precum sunt şi cei ce fac vrajă cu cheia bisericii în Psaltire şi citesc psalmul 49, să se caterisească".[140]

In mentalitatea tradiţională, Psaltirea deţinea o funcţie instrumentală, ea putându-se substitui unei anchete judiciare, de descoperire a răufăcătorilor (lectura psalmilor avea de asemenea o putere justiţiară, punitivă - asupra acestui aspect ne-am referit în capitolul anterior). Ritul, în forme precise, era oficiat chiar de către preot, în biserică.

Folcloristul Mihai Lupescu a publicat în revista "Ion Creangă" o mărturie asupra modului cum descoperea hoţii părintele Vasile din Spătăreşti - jud. Neamţ, pe la 1870: "Iar cel mai de seamă dar ce avea, era că descoperea pe hoţi cu cheia bisericii. Venea lumea de prin satele împrejurase, de-1 ruga să «puie pe cutare cheia bisericii» că s-au furat boii, caii, vacile şi altele. Şi părintele Vasile, cu darul ce avea de la

Decameronul, în româneşte de Eta Boeriu, voi. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1975, p. 266-273.

139 Gheorghe Pavelescu, Folclor medical de pe Valea Sebeşului-AIba, p. 570.

140 Cap. IX: *Care cuprinde că nu trebuie creştinii să se facă vrăjitori, nici sa unelteasc㠄 vreun fel de vrăjire,* Bacău, Ed. Bunavestire. 1997, p. 387. 322

Dumnezeu afla pe vinovat, fără să ia plată pentru facerea de bine". Merită să dăm *in extenso* descrierea acestei operaţii: "Păgubaşul venea la biserică curat şi se închina la toate icoanele, plătind preotului o liturghie. După sfârşitul sfintei liturghii, preotul îmbrăcat în odăjdii ieşea în mijlocul bisericii şi punea în psaltire* la caftizma a 16-a, cheia bisericii, o cheie mare cam de un kilogram, o lega bine cu o cordică ca să nu cadă şi apoi el lua în mâini altă psaltire de cetea această caftizma. Cheia o ţinea suspendată şi fix de o parte şi de alta dascălii cu degetul arătător. Şi când totul era gata, păgubaşul făcea trei mătănii şi sărutând cartea cu cheia zicea: pun cheia pe... Şi preotul începea a ceti. De se întâmpla ca cel pe care se punea cheia să fie vinovatul, cheia se învârtea de da să cadă jos. De nu era acela vinovatul, cheia nu se învârtea. însă în cele trei rânduri când am văzut acest lucru, vinovatul a fost pe cel care s-a învârtit cheia. Unul din vinovaţi, întâmplându-se să fie în biserică, cu mare frică şi cutremur, cu căinţă şi cu lacrimi în ochi, a venit de a căzut la picioarele preotului, spuind că el este vinovatul, să nu-1 mai blesteme şi a cerut iertare de la toţi".[141] La desfăşurarea acestui ritual participau deci şi persoanele bănuite. Datorită terorii psihologice se putea ca vinovatul să cedeze nervos şi să mărturisească fapta, înainte de a se trece la desfăşurarea procedurii.

Chiar dacă se desfăşoară în biserică (are un caracter public şi solemn) şi beneficiază de autoritatea harică a preotului, acest ritual poate fi considerat un exemplu de sincretism magico-religios. Locul, agenţii, obiectele folosite, gesturile, formulele, aparţin sferei sacrului (sau emblematicului: cheia bisericii) - acesta garantând infailibilitatea procedurii. Rezultatul obţinut trebuia să fie în mod necesar veridic. Scopul este însă magic, acela de a determina puterile divine să se manifeste şi să demaşte răufăcătorul, prin imprimarea unei mişcări rotative dispozitivului alcătuit din **Psaltire** şi cheia bisericii. Acest ansamblu de obiecte reprezintă o alcătuire simbolică, în stare să traducă - prin manifestare fizică - mesajele misterioase ale lumii de dincolo.

Acest straniu ritual îl putem considera o formă de comunicare cu lumea de dincolo, o ordalie. Ea este un fel de "judecată a lui Dumnezeu" - chemarea unei puteri care vede totul, ştie adevărul şi care este capabilă

* Psaltirea fiind carte de cult, are o organizare liturgică, psalmii fiind împărţiţi în *kathisme.*

141 Aflarea hoţilor cu cheia bisericii, în "Ion Creangă", 1912, nr. 8, p. 241-242.

să se manifeste. Divinitatea este instanţa supremă, chemată să judece acolo unde nu există probe concrete ale vinovăţiei cuiva. " Blesteme sunt aruncate asupra răufăcătorului dovedit după ce "s-a dat cu psaltirea".

G. Teodorescu-Kirileanu semnalează şi el acest substitut al anchetei judiciare: "Şi datul cu psaltirea e aşa: te duci cu preotul în biserică, preotul leagă psaltirea cu o aţă şi o spânzură punând cheia bisericii în aţă şi ţinând de mânerul cheii preotul cu un deget de o parte, dascălul cu alt deget de cealaltă parte. După aceea se meneşte şi la numele cui se învârte psaltirea, acela e făptuitorul". '

Magistrat la Judecătoria de pace din Broşteni în anii 1900-1902, G. Teodorescu-Kirileanu era deseori confruntat cu cazuri în care cel păgubit prin furt credea cu înverşunare în verdictul **Psaltirii,** care nu poate greşi: "îţi vine unul plin de sânge şi bătut din pricină că a cerut de la cutare cioban un cal ce i se furase, şi ciobanul în loc de cal i-a dat câteva ciomege. - Dar de unde ştii că ciobanul ista ţi-ar fi furat calul, zic eu. - D-apoi am dat cu psaltirea şi pe ciobanul ista l-o vedit!"[144] Tot Teodorescu-Kirileanu ne relatează despre faptul că ţăranii moldoveni treceau graniţa în Transilvania ca să meargă la "ghicitori ori la «baraţi» (preoţi catolici din Ardeal), care să-i descopere pe hoţul ce i-a prădat casa şi a rămas nedescoperit de jandarmi". Motivaţia acestora era următoarea: "Dă, domnişorule, aice la noi o ieşit slujbele pentru descoperirea faptelor răle; preoţii noştri slujesc numai pentru sănătate, iar «baraţi» fac slujbe şi pentru descoperirea prădăciunilor. Şi baraţii aceia au mare credinţă şi putere, aşa zic oamenii. Uite, o femeie de la noi din sat, căreia i se furase nişte bani, s-o dus ş-o plătit la baraţi trei slujbe mari câte două coroane slujba - slujba mică e câte o coroană - şi pe loc o nebunit tâlhărită. Şi numai înturnând slujbele la baraţi şi dând înapoi banii furaţi, s-o făcut sănătoasă femeia cu pricina (...). Cătră Semiclăuş, la Ditrău, acolo-s baraţii".[145]

Descoperirea hoţilor cu ajutorul acestor practici magico-religioase pare să fi fost destul de răspândită încă din secolul al XVIII-lea.

Urme ale unor practici ordalice în dreptul cutumiar românesc sunt semnalate de Valentin Al. Georgescu, **L'ordalie ou le jugement** de Dieu chez Ies **Roumains (droit feodal, etatique et droit populaire),** în "Etimologica", 1978, II, p. 3-10.

Credinţi populare în cărţi bisericeşti, p. 85.

Ibidem, p. 86. *Ibidem.* 324

Gheorghe Şincai ne spune că "foarte s-au lăţit şi înrădăcinat şi între români". El o combate cu argumente teologice şi o asimilează cu vrăjitoria: "Şi gâcitura aceasta se lucră precum urmează: gacitoriul cel nebun înfige cheia cea moştenită în Biblie, la acelaşi loc unde începe Evanghelia Sfântului Ioan şi întru acelaş timp, ca mănunchiul cheiei să rămână afară din Biblie. Apoi ia o brăcină sau baieră, care după întibzuirea lui iarăş moştenită trebuie să fie, şi brăcina aceasta aşe leagă Biblia ca să nu cadă dintr-însa cheia. Deci două persone, ca şi la aruncarea cu ciurul îşi pun degetele cele din mijloc ale mâinilor supt mănunchiul cheiei şi rădică Biblia în aer. După aceasta magistrul zice nişte cuvinte nelovite şi neînţelese şi numeşte pe mai multe persone. La numirea personelor cele nevinovate cheia nu trebuie să se mişte, iară ia numirea celor vinovate cheia trebuie să se învârtă şi mai tare. Şuperstiţiozii, când lucră aşa, zic că prin modul acesta de a găci cu atâta mai lezne se pot nimeri făcătorii de rău cu cât mai adevărat e că cuvântul lui Dumnezeu este ne-înşelători. O, ce nelegiuire şi ce fel de dedumnezăire este a schimosi Sfânta Scriptură şi a pângări cuvântul lui Dumnezeu prin şupserstiţii de acestea! Eu însumi mă mir şi mă încruntez când văd cât de strâmb se folosesc şuperstiţiozii de cuvântul lui Dumnezeu. Căci măcar că este adevărat că cuvântul lui Dumnezeu e ne-nşelători totuşi, Dumnezeu nu ne-a învăţat pre noi, cu cuvântul său, meşteşuguri de acelea prin care să descoperi lucruri ascunse. (...) De vă îndoiţi despre acestea spuneţi-mi şi voi în care loc al Sfintei Scripturi ne-au făgăduit nouă Dumnezeu că, prin cuvântul său vom putea descoperi furturile şi alte fapte rele ale oamenilor? Nu ne-au învăţat pre noi Dumnezeu, nici ne-au făgăduit de acestea ci, mai vârtos, ne-au arătat şi ne-au încredinţat, prin descoperirea sa care ni o au făcut, că el urăşte vrăjiturile şi se scârbeşte de toate boscoanele care sunt aruncarea cu ciurul, căutarea cu cheile, cu bobii şi cu ceară, spunerea norocului şi altele".' "Aruncarea cu ciurul" despre care vorbeşte Şincai consta în ţinerea în echilibru a unui foarfece trecut prin pânza unei site; la pronunţarea numelui celui vinovat, sita trebuia să se învârtească. După opinia etnografului maghiar Gunda Bela, această practică de magie domestică a

învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului, p. 89.

ghicitului prin învârtirea ciurului, îşi are originea în apusul Europei, de unde s-a răspândit la unguri şi la popoarele din jur.

Elena Niculiţă-Voronca descrie această practică magică: "Când se fură ceva, înfigi foarfecele în sită şi doi ţin foarfecele de sub urechi iară altul zice: Sită, sită, dacă a luat cutare, să te învârteşti, şi spui mai multe nume şi la cine sita se învârteşte, acela a luat".[148] Tot de la Elena Niculiţă-Voronca aflăm despre folosirea **Psaltirii** într-un ritual asemănător: "Ca să descoperi cine ţi-a furat, se face cu sita, cu cheia bisericii, ca şi cu sita, puind cheia în psaltire şi legând-o şi apoi întrebi".

în sfârşit, semnalăm în proza lui Damian Stănoiu o aluzie la acest procedeu: "- Stai că nu-ţi spusei de călugărul de la Popeşti, e unul tot cam de vârsta cuvioşiei tale. II cheamă Pahomie. Ista a adus de la mănăstire un Molitfelnic vechi, vechi de tot, poate să fie de pre vremea lui Caragea şi citeşte credincioşilor dintr-însul. Vin creştini ca la bâlci, că s-a dus peste tot vestea că citeşte pe cărţi vechi, de la mănăstire, şi ce face el... s-a mântuit! Citeşte pentru dragoste, pentru câştig, pentru judecăţi, pentru divorţ... Ba chiar descoperă pe tâlhari, cu ajutorul unei chei pe care o face să se învârtească deasupra Molitfelnicului".[150]

O perspectivă comparatistă este deosebit de utilă cercetării noastre. Observaţiile antropologilor asupra divinaţiei la popoarele africane oferă posibilităţi de comparare a acestor practici magice de descoperire a hoţilor. Aşa cum remarca antropologul englez E. Evans-Pritchard, majoritatea metodelor de divinaţie africane sunt încununate de succes deoarece ghicitorul "descoperă ceea ce persoana care întreabă speră că va descoperi".[15'] întotdeauna clientul are un suspect principal în minte şi sarcina divinatorului, de regulă, se rezumă la confirmarea bănuielilor acestuia.

A rostaforgato asszony *(Femeia care învârte ciurul),* Budapest, 1989; vezi Gazda Klara, recenzia din "Anuarul Arhivei de Folclor", (1991-1993), XII-XIII, 1993, p. 559-560.

148 O altă practică magică era următoarea: "Dacă ţi se prăpădeşte ceva de la casă şi vrei să ştii cine ţi-a furat, iai şi cerni cenuşă pe dosul sitei (...) şi faci cu degetul semnul casei tale şi a caselor din jur. Iar împrejur faci cu ceva ca o îngrăditură şi a doua zi vezi drumuşor, cum a umblat o muscă de la casa ta până la aceluia ce ţi-a furat". *Op.cit.,* p. 227.

Ibidem, p. 529.

Necazurile părintelui Ghedeon, Bucureşti, Ed. Minerva, 1974, p. 273.

151 *Op.cit.,* p. 173.

Sub aspectul asemănării frapante a unor practici de.descoperire a hoţilor utilizate de populaţii ne-europene cu cele descrise de noi, semnalăm cazurile următoare. Jack Goody descrie o tehnică ordalică din India de descoperire a hoţilor: se scria numele tuturor bănuiţilor pe bucăţi de argilă sau de ceară, care erau aruncate într-un vas cu apă. Se credea că acea bucată care conţinea numele hoţului va rămâne la suprafaţa apei.[lx] Jean-Baptiste Thiers consemna în **Tratatul** său o "superstiţie"' a elevilor Colegiului din Paris, în secolul al XVI-lea: pentru a descoperi autorul unui furtişag în comunitatea elevilor, se scria pe bucăţi de hârtie numele tuturor, acestea erau aruncate într-un vas cu apă sfinţită, hârtia care se ducea la fund era cea care conţinea numele hoţului. " Iată două exemple deosebit de sugestive pentru etnologi dar şi pentru istorici, care descoperă o alteritate la ei acasă, în trecutul propriei societăţi, practici atât de asemănătoare cu cele care etnologii le studiază pe viu, la popoarele "primitive" de pe alte continente.

Lucien Levy-Bruhl menţionează un obicei al băştinaşilor din Noua Guinee: se leagă la capătul unei sfori o coajă de nucă de cocos plină cu apă; suspendată fiind i se imprimă o mişcare de rotaţie, apoi sunt rostite numele tuturor locuitorilor satului; la numele căruia apa din recipient se varsă, atunci acela este hoţul.[154] Coincidenţa rostirii unui anumit nume cu vărsarea apei din coaja de cocos rezolva cazul: acea persoană era hoţul. în mentalitatea tradiţională, numele nu serveşte numai pentru a desemna individul, el este parte integrantă a unui om, a destinului acestuia. Numele este un fel de dublu spiritual, un *alrer ego.* Numele poartă o încărcătură magică: romanii spuneau că "nomen est omen" ("numele este prezicere").

Thomas Keith, cercetător al credinţelor populare din Anglia secolelor XVI-XVIII, semnalează în lucrarea sa procedura divinaţiei "by a key and book": "O versiune a acestei tehnici a fost folosită de William Newport, vicar al bisericii St. Owen din Gloucester, în anul 1551. Potrivit martorilor, preotul a introdus cheia şi a legat-o în carte cu o sfoară. Apoi acesta a invocat Numele Tatălui al Fiului şi al Sfântului Duh, poruncind cheii să se întoarcă atunci când va pronunţa numele vinovaţilor. (...) Această divinaţie

~ Literacy **in Tradiţional Societies,** p. 232. [13]
Op.cit.Aom.lp. 191-192.
La mentalite **primitive,** p. 226; vezi şi James George Frazer, Le Folklore dans PAncien Testament, p. **227.**

cu cheia şi cartea a fost foarte bine cunoscută în Evul Mediu şi era încă frecventă în multe zone rurale din secolul al XlX-lea". ,

într-un manual de vrăjitorie scris de Reginal Scot, **The Discovery of Witchcraft** (1584), se specifică: "Popish praest do practice with a psaiter and a keie fartned upon 49 psalme, to discover a thiefe, and when the names of the suspected persons are orderlie put into the pipe of the keie, at the reading of this words of the psalme the booke will wagee, and felt out of the fingers of them that hold it. And the whose name remaineth in the keie must be the thiefe".[156] Tot în Anglia, **Biblia** legată în cheie era utilizată ca metodă de divinaţie premaritală de către tinerele fete.

O tehnică similară de divinaţie, care foloseşte mişcările pendulatorii, este atestată la Montaillou, unde oamenii recurgeau deseori la ghicitori pentru cazuri de boală, călătorii, căsătorii. Ei "întreabă pe un ghicitor care-şi citeşte previziunile într-o carte scrisă cu litere arabe. Ghicitorul acesta foloseşte mişcările pendulare ale unui baston şi măsurătorile cu pasul, pentru a prevesti bolile oamenilor sau animalelor, precum şi căsătoriile ce trebuie făcute". " Uneori, în ghicirea hoţilor se folosea tehnica rabdomanţiei - bagheta divinatorie: la Poznan, în secolul al XV-lea, un ghicitor descoperă hoţul care a furat bani dintr-un han folosindu-se de o nuia îndreptată asupra unor bucăţele de hârtie pe care a scris numele tuturor bănuiţilor.[159]

Bagheta divinatorie folosită în arta de a ghici locul unde sunt izvoarele, comorile îngropate sau alte lucruri ascunse, este atestată şi în spaţiul românesc, încă din secolul al X Vl-lea: în manuscrisul popii Braţul (din sud-estul Transilvaniei, probabil lângă Braşov) există un text intitulat **începătură de nuiale** - în care se descrie tehnica aflării comorilor cu nuiaua de alun. Şi aici intervine rolul Cărţii: pentru ca nuiaua să capete puteri magice, operatorul trebuia să citească anumiţi psalmi şi pasaje din **Evanghelie,** să

Op.*cit.,* **p.** 254.
A Dictionnary of Superstitions, ed. by Iona Opie and Moira Tatem, Oxford University Press, 1992, p. 25. [157] Theo Brown, **The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country after the Reformation,** Cambridge, 1979, p. 14. Emmanule Le Roy Ladurie, Montaillou, **sat** occitan, voi. II, p. 173.
[159]
Stanislaw Bylina, **Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne, p.** 183.

rostească de mai multe ori "Tatăl Nostru".

Spre deosebire de "deschiderea cărţii" care este o practică încă vie în zilele noastre, ritualul descoperirii hoţilor cu **Psaltirea** şi cheia bisericii pare să fi dispărut. Totuşi unele supravieţuiri pot fi identificate astăzi sub forma unor practici şcolăreşti, de regulă în mediile internatelor, în care, prin recurgerea la **Psaltire** şi cheie se încearcă aflarea unor răspunsuri privind viaţa cotidiană. De altfel, Gheorghe Ciauşanu ne semnala existenţa acestor practici încă de la începutul secolului: "în ziua de astăzi, mai cu seamă şcolarii întrebuinţează Biblia ca oracol tot în felul arătat, sau legând strâns o cheie în mijlocul foilor ei. Sprijinind toarta cheii, doi din două părţi, cu degetul arătător, aşteptând cu nerăbdare ca, drept răspuns afirmativ, Biblia să se mişte într-o parte.

Aceste aspecte ale heteropraxiilor scrisului şi ale cărţii: consultarea zodierilor şi păscălarilor, "deschiderea Cărţii", divinaţia cu cheia şi **Psaltirea** etc, făceau parte din structurile cotidianului în satul românesc tradiţional. Ele se constituie într-o zonă pasivă - uneori activată, alteori ignorată. Putem presupune că erau considerate soluţii alternative pentru depăşirea multitudinii problemelor şi grijilor cotidiene. Oamenii recurgeau la ele pentru a rezolva o dilemă a prezentului, pentru a obţine un sfat util, pentru a putea face o alegere dificilă, pentru a cunoaşte viitorul şi a prevedea destinul. Chiar dacă predicţia arată o evoluţie nefavorabilă, odată confirmată, omul se simte împăcat, pentru că "aşa i-a fost scris". Ghicirea cu ajutorul cărţii are şi rolul de a face viaţa inteligibilă, de a exorciza necunoscutul şi teama, de a da un sens evenimentelor haotice ale vieţii.

Textul este reprodus în **Crestomaţia limbii** române vechi (coord. Alexandru Mareş), p. 65-70; vezi şi Alexandru Dobre, Cel mai vechi text etnofolcloric românesc **consemnat în scris, în limba** română. Popa Braţul, începătură de **nuiale (1229-1560),** în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1996, nr. 3-4, p. 213-218. [161] *Op.cit.,p.* 121.

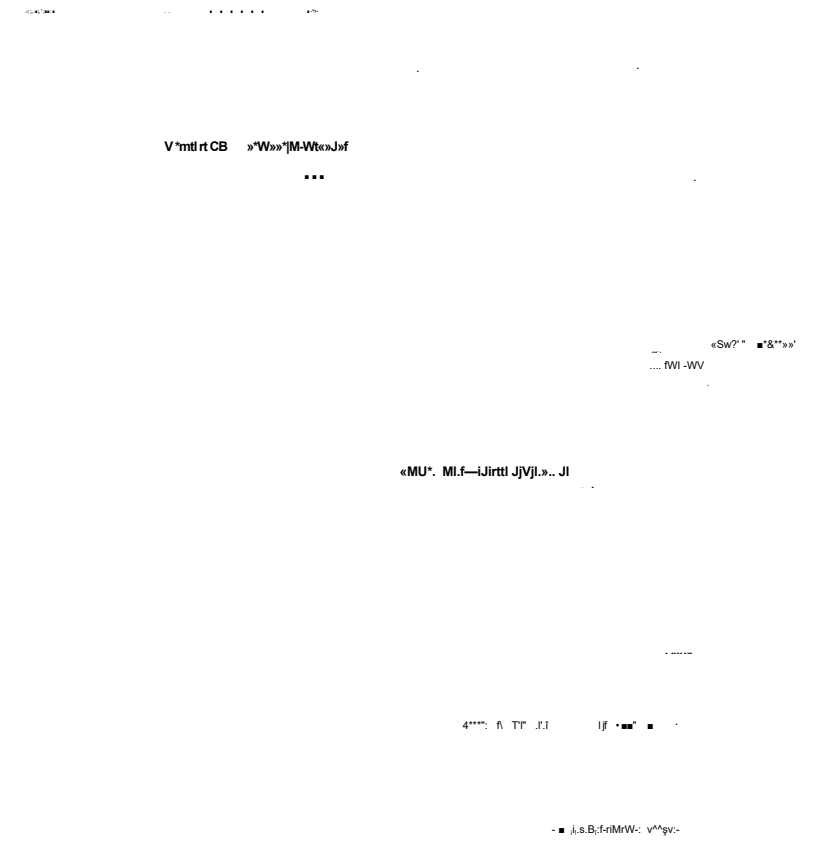


Fig. **1 -Evanghelia Sfântului loan** decupată în 316 secţiuni numerotate cu cifre; romane; aceste secţiuni sunt msoţite, pe marginea lor, de scurte comentarii şi ! indicaţii de interpretare pentru cei care deschid Cartea la întâmplare. Manuscris latin din secolul al IX-lea, Biblioteca Naţională din Paris *{apuci* ***La Culture populaire au Moyen*** *Âge, sous la dir. de Pieire Boglioni,* j *Monîreal, 1979, p. 134)*

IX

CONCLUZII

în prezenta lucrare, analiza acelor roluri deţinute de scris şi carte - care constituie ansamblul fenomenelor pe care le-am grupat sub conceptul de "heteropraxii" - a încercat să contureze aspectele particulare pe care acestea le dobândesc în interiorul sistemului de valori al culturii tradiţionale, în aceste consideraţii finale vom relua şi nuanţa unele din ideile exprimate pe parcursul cercetării noastre. Concluzii am formulat şi la nivelul exemplificărilor sau la sfârşitul capitolelor, însă se impun unele observaţii generale, care să surprindă legăturile dintre diversele aspecte ale fenomenelor cercetate.

Din punct de vedere metodologic, am încercat o sistematizare a imaginilor, atitudinilor şi practicilor legate de scris şi carte, ceea ce implicit a dus la un anumit decupaj al faptelor (criteriul principal fiind cel morfologic), la o relativă izolare a lor.

Trebuie remarcat că întregul complex de reprezentări, practici, obiceiuri şi credinţe - în interiorul cărora funcţionează heteropraxiile scrisului şi cărţii - prezintă o mare coerenţă internă. De aceea este necesar să punem în evidenţă modul în care aceste diverse componente sunt solidare, să le considerăm relaţiile în sincronie, să subliniem caracterul de sistem. Aceste elemente care fac parte din universul mental al omului societăţii tradiţionale sunt interdependente. Fiecare practică izolată - aşa cum ne apare în decupajul metodologic - este parte a unui întreg şi îşi regăseşte semnificaţiile doar printr-o viziune integratoare, de ansamblu.

Modelul ştiinţific fundamentat pe delimitare, fragmentare, abstractizare, nu poate oferi de la început această viziune de ansamblu. Aşa după cum remarca Claude Levi-Strauss: "Diferenţa esenţială dintre maniera în care gândim noi şi maniera în care aceste popoare gândesc, este nevoia noastră de fragmentare (...). Când căutăm soluţia unei probleme, ne adresăm cutării şi cutării discipline ştiinţifice, sau dreptului, moralei, artei... Pentru popoarele pe care le studiază etnologii, toate aceste domenii sunt legate între ele. De asemenea, fiecare expresie a vieţii colective constituia ceea ce Mauss numea «fapt social total». El pune simultan în cauză toate aceste aspecte". Pentru omul tradiţional, religia, morala, normele juridice etc. nu erau entităţi autonome, distincte. Ele coexistau

De preş et de loin, p. 157-158.

într-o viziune globală asupra vieţii, totul fiind impregnat de prezenţa sacrului.

Există un fond principal de credinţe, datini şi obiceiuri, rituri, pe care s-au grefat heteropraxiile scrisului şi cărţii. Pe parcursul cercetării noastre am încercat mereu să punem în evidenţă articulaţiile acestor practici cu celelalte elemente ale culturii tradiţionale.

Am identificat o zonă unde s-au întâlnit şi coexistat straturi culturale, sedimentări şi tradiţii de origine diversă. Perspectiva comparatistă ne-a permis să observăm că este vorba de un patrimoniu cultural comun, împărtăşit de toate popoarele europene din perioada pre-industrială. Heteropraxiile scrisului şi ale cărţii nu sunt un fenomen românesc, ele fiind împrumutate, rezultante ale unor procese de difuziune culturală.

Mai întâi, există un câmp simbolic, un set de paradigme sau modele dq, comportament care îşi au originea în elementele religiei creştine. Recurgerea la aceste heteropraxii a fost favorizată de faptul că religia creştină este o religie a Cărţii, ceea ce explică legătura strânsă cu anumite atitudini şi comportamente religioase. în principal **Biblia** stă la originea majorităţii imaginilor, simbolurilor, ritualurilor şi practicilor care implică prezenţa scrisului şi a cărţii. De exemplu, am arătat la momentul potrivit faptul că practici cum ar fi înghiţirea apei cu care s-a spălat o farfurie "scrisă'" cu formule vindecătoare îşi găseşte corespondentul în **Vechiul Testament,** în episodul înghiţirii "apei cele amare" de către femeia bănuită de adulter. Apoi, am presupus că înghiţirea unor formule scrise pe diverse suporturi, mai mult sau mai puţin "comestibile", îşi poate avea originea în imaginile "bibliofagiei", a înghiţirii Cărţii de către profetul Iezechiel sau Sf. Ioan. "Cărţile de blestem", atât cele pe care jurau martorii cât şi cele citite de preoţi pentru pedepsirea răufăcătorilor - pornesc tot de la un *topos* biblic, cel al vedeniei lui Zaharia: "sulul de carte" care "se duce la casa furuiui şi în casa celui ce jură strâmb" **(Zaharia,** 5, **1-4).**

Al doilea câmp este cel al intersecţiei religiei cu magia. Unele din aceste heteropraxii, prin valoarea apotropaică, taumaturgică sau divinatorie care le era atribuită, sunt expresii ale unui sincretism magico-religios. în practicile de acest fel, rugăciunea se putea alătura descântecului, credinţa se învecina cu superstiţia. Există un întreg univers de credinţe în interiorul căruia formele religiei "normative" sunt modificate, reinterpretate. însă, cu toate acestea, omul societăţii tradiţionale nu îşi pierde respectul pentru lucrurile sfinte, pentru adevărurile credinţei. în mentalitatea tradiţională, religia şi magia sunt sisteme concurente în rezolvarea

diverselor circumstanţe ale vieţii cotidiene. între aceste două domenii s-a format un amalgam de fapte a căror apartenenţă este greu de definit în termenii unei opoziţii nete religie / magie. în aceasta constă dificultatea oricărei cercetări de acest tip, fiind greu de precizat unde sfârşeşte religiosul şi unde începe magicul. Keith Thomas remarca în acest sens faptul că "delimitarea între magie şi religie este dificil de sesizat în multe societăţi primitive; este la fel de dificil a face această distincţie şi în Anglia medievală"."

în proximitatea religiei se află o întreagă categorie de fapte care aparţin practicilor magice. Aceste fapte ne apar ca o acţiune complementară celei religioase, după cum observa Ernest Bernea: "Există cu adevărat în satul românesc o categorie de fenomene religioase care nu fac parte din sistemul coerent de credinţe şi acte religioase oficiale. Ele sunt totuşi expresia vie şi nu mai puţin organică ale aceloraşi atitudini fireşti de adorare şi respect pentru lucrurile sfinte sau interzise, manifestate prin forme tradiţionale de cultură. Este vorba deci de o viaţă religioasă mai bogată decât religia oficială".'

Religia, biserica erau privite ca depozitarele unor puteri supranaturale care puteau fi solicitate de credincioşi în vederea unui ajutor practic, erau o speranţă pentru depăşirea greutăţilor vieţii, a grijilor cotidiene. în jurul bisericii, al ritualului, al obiectelor sfinte şi al preoţilor - ca mediatori între om şi Divinitate - a apărut un întreg univers de credinţe şi practici cu finalitate magică. Acest lucru a fost posibil prin modificarea raportului faţă de sacru, rugăciunii adăugându-i-se sau chiar substituindu-i-se o atitudine de control asupra forţelor supranaturale, care sunt constrânse să intervină.

O bună parte a acestor heteropraxii folosesc obiecte sau simboluri religioase. Recurgerea la ele era motivată prin prestigiul sacrului, care potrivit mentalităţii tradiţionale, oferă protecţie în faţa imprevizibilelor pericole care pândeau viaţa oamenilor sau asigurau vindecarea şi alinarea suferinţelor. Rostirea în prealabil a unor rugăciuni era o condiţie esenţială înainte de a se trece la întocmirea "cărţilor de samca" sau a "răvaşelor de leac". Uneori, după cum am văzut, chiar rugăciunea "Tatăl Nostru" era scrisă pe o hârtie şi aplicată pe trupul bolnavului. "Reţetele" magice de vindecare prescriau formule care invocau numele lui Iisus Hristos, al

2 **Religion and the Decline of Magic, p. 50.**
Civilizaţia românească sătească. Ipoteze şi precizări, Bucureşti, 1944, p. 61.

Maicii Domnului, al sfinţilor tămăduitori. Pe "răvaşele de leac" se scria monograma Mântuitorului şi se desena semnul Sfintei Cruci. Drept suport al inscripţiilor cu putere vindecătoare se folosea prescura, iar cu aghiazmă erau spălate acele farfurii "scrise". Oficierea liturghiei era şi ea un prilej de desfăşurare a unor activităţi magico-religioase: "cărţile de samca" erau "consacrate" prin depunerea lor pe furiş pe masa din biserică; tot aici se făceau cele 12 noduri pe o aţă a căror dezlegare ajuta în momente dificile (necaz, boală) etc.

Oamenii bisericii au avut un rol important în practicarea acestor heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii. Faptul ne apare firesc, de vreme ce mult timp ei au fost aproape singurii care deţineau (uneori într-o formă aproximativă) ştiinţa scrierii şi a cititului. Având o formaţie teologică precară şi provenind în marea majoritate din rândul oamenilor simpli, clerul de jos împărtăşea aceeaşi mentalitate comună cu aceştia. Ei nu puteau să se sustragă presiunii culturii tradiţionale, atitudinilor şi comportamentelor, obiceiurilor şi credinţelor existente în rândul celor din care făceau şi ei parte. Clerul de jos a fost întotdeauna mai aproape de oamenii din parohia lor decât au putut fi ierarhii bisericii - acei oameni învăţaţi, cu o solidă cultură teologică. Apoi, preoţii de ţară nu se deosebeau prea mult de ţărani - după cum spune Nicolae lorga: "Preoţii din Ardeal nu erau decât ţărani trăind viaţa obişnuită a ţăranilor. Cărţi multe nu citiseră, aceia dintre dânşii cari ştiau în adevărat să citească, şi oamenii învăţaţi nu-i lămuriseră în şcoli asupra adevărurilor subţiri şi înalte ale Credinţei".

Chiar dacă vor fi fost numeroşi preoţi care erau ostili practicilor magico-religioase, ei puteau doar să ia atitudine faţă de aceste obiceiuri, să-i mustre pe credincioşi în predici sau în cuvintele lor duhovniceşti, însă nu dispuneau de mijloace de coerciţie pentru a le interzice sau pedepsi. (Spre deosebire de Occident. în spaţiul ortodox nu au existat tribunale ecleziastice care să-i condamne pe vrăjitori şi nici nu au fumegat rugurile pe care să ardă aceştia).

Dositei Obradovici, în scrierea sa **Sfaturile a înţelejării cele sănătoase** (1802) ne relatează un episod - credem noi - relevant pentru mentalitatea satului românesc tradiţional. în anul 1794, în timp ce acesta era învăţător în satul Belinţi din Banat, protopopul loan Petrovici porunceşte să fie alungată din sat o vrăjitoare: "Dar ce ziceau oamenii?

Sate şi preoţi **din Ardeal, p.** 172.

Strigau zicând că protopopul nostru n-are leje şi e mai rău decât turcul, că nu lase vrăjitoarele în sat. Acest de laudă vrednic protopop multă nevoie au răbdat până au dezrădăcinat din protopopiatul său să nu se mai dea nafură cu vin în ziua de Paşti. Multe nevoi.şi supărări de la oamenii cei proşti căpătau aceia care vreau să le strice serbătorile cele idoleşti şi obiceaiurile cele bătrâne prin care cad ei în barbarie şi tiranie".[3]

Iată de ce unii preoţii de ţară nici nu aveau interesul să împingă lucrurile prea departe, pentru a nu se pune rău cu "poporenii" lor. Existenţa materială a preoţilor a depins multă vreme, aproape în exclusivitate de contribuţiile băneşti sau în produse ale credincioşilor din parohie.

Apartenenţa lor la "cultura comună", pregătirea teologică sumară, statutul lor social nediferenţiat de cel al ţărănimii au făcut ca preoţii de ţară să opună o mică rezistenţă faţă de contaminările magice ale practicilor religioase. Mai mult decât atât, preoţii erau chiar protagoniştii acestor practici. Am văzut că preoţii, diecii, dascălii, călugării sunt cei care copiau şi răspândeau amulete precum **Visul Maicii Domnului** sau **Avestiţa aripa Satanei.** Ei sunt cei ce scriu "cărţi de samca", tămăduiesc brânca prin "răvaşele de leac", ghicesc soarta omului prin "căutatul în pravilă" sau prin "deschiderea Cărţii", citesc "cărţile de blestem" pentru pedepsirea răufăcătorilor, citesc **Psaltirea** sau pun cheia bisericii în aceasta pentru aflarea hoţilor şi a lucrurilor furate.

Scrisul şi cartea au fost captate în circuitele acţiunii magice. Diversele obiecte folosite în "tehnicile" magice puteau fi înlocuite cu înscrisuri magice, cu cărţi - principiul fundamental al operaţiei rămânând identic. Acestea constituiau alternative - recurgerea la ele fiind condiţionată de existenţa în comunitatea tradiţională a unor persoane care să poată scrie sau citi. Atunci când descântecul, incantaţia, nu dădeau rezultate, se proceda la scrierea "cărţilor de samca" pentru a salva copilul bolnav (am prezentat cazul semnalat de Ştefania Cristescu la Cornova-Basarabia). Un "descântec de brâncă" putea fi scris pe o bucată de hârtie care era aplicată apoi pe locul bolnav - aspect deosebit de interesant al sincretismului scriere-oralitate.

Heteropraxiile cu scop divinatoriu dublau un întreg sistem de acte magice tradiţionale (întocmirea "calendarului de ceapă", observarea comportamentelor vieţuitoarelor, interpretarea viselor, riturile "de ursită"

[3] *Apud* Alexandru Duţu, **Coordonate ale culturii româneşti în** secolul **XVIII, p.** 342.

etc). Pe lângă aceste practici se recurgea şi la consultarea unor indivizi "specializaţi" în ghicirea viitorului. (Simion Florea Marian ne spune că momentul ales pentru a merge la zodieri era ajunul Anului Nou - deci un moment propice tuturor actelor augurale şi mantice). Aceşti zodieri şi păscălari, pe lângă prezicerea viitorului erau solicitaţi şi pentru identificarea farmecelor - domeniu în care comunitatea tradiţională dispunea şi de alte personaje cărora li se atribuia capacitatea de a depista agentul malefic şi de a-l neutraliza prin "întoarcerea vrăjii" şi practici "de desfăcut". Spre deosebire de femeile care dădeau în cărţi, în bobi sau turnau cositor ori ceară în apă, zodierii dispuneau de un alt "instrumentar" - bazat pe carte, pe zodiac şi păscălie.

Deschiderea cărţii de cult de către preot şi interpretarea culorii vignetelor se înscrie şi ea în numeroasele practici şi credinţe care privesc pe omul grav bolnav - şansele sale de supravieţuire fiind evaluate şi după cântatul păsărilor, pocniturile mobilei, observarea flăcării unei lumânări etc.

în obiceiurile juridice, pe lângă jurămintele "cu sufletul" sau "cu brazda de pământ în cap" existau şi jurămintele pe "cartea de blestem" sau pe Evanghelie - care aveau implicaţii mult mai grave, jurământul fals ducând la pierderea sufletului.

Grija pentru "pomenirea" sufletului era o constantă a mentalităţii tradiţionale. Pe lângă mulţimea actelor liturgice şi a obiceiurilor care aveau drept scop purificarea sufletelor, iertarea de păcate şi satisfacerea nevoilor celor morţi, existau şi cele în care scrisul şi cartea aveau un rol de mediator, de suport al "pomenirii". Am amintit aşezarea de ofrande alimentare în faţa porţii, cu o inscripţie alături, conţinând numele defunctului care trebuia pomenit drept mulţumită de drumeţul însetat sau înfometat; efortul de a ctitori fântâni şi troiţe cu numele celor ce le-au ridicat; pomelnicele de familie şi nu în ultimul rând "cartea-ctitorie", "cartea-pomelnic", donată bisericii pentru pomenirea de către preoţi a numelor înscrise pe filele ei.

O altă problemă care se cere soluţionată în aceste consideraţii finale este aceea a reprezentaţivităţii faptelor cercetate. Faptul că elemente ale acestor heteropraxii se leagă între ele şi au la rândul lor articulaţii la diverse paliere ale culturii tradiţionale, ne face să credem că ele alcătuiau un sistem de reprezentări, atitudini şi comportamente bine configurat în mentalitatea colectivă. Din răspândirea lor, din faptul că le-am găsit atestate în tot spaţiul geografic cercetat, rezultă că ele nu aparţineau nivelului unor aberaţii individuale ci se constituiau într-o trăsătură a

mentalităţii colective. Nu trebuie să absolutizăm însă acest aspect, probabil că şi comunitatea tradiţională îşi avea scepticii ei, faptul că nu toţi credeau, de exemplu, în puterea de vindecare a unui "răvaş de leac", nu toţi recurgeau la consultarea zodierului pentru a-şi organiza viaţa în funcţie de predicţiile acestuia (sau chiar dacă o făceau din curiozitate, aceasta nu însemna că zodierii se bucurau de credit şi de adeziune totală).

Totodată, ar fi greşit să considerăm că aceste practici exprimau doar mentalitatea celor mulţi, a ţărănimii. Majoritatea acestor heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii sunt de origine "savantă": amuletele, "reţetele" magice au circulat prin intermediul manuscriselor, copiate de nenumăraţi preoţi şi alţi cărturari mărunţi, pătrunzând astfel în lumea satelor şi a oraşelor. Acestea erau împărtăşite de diverse nivele sociale, ceea ce ne conduce spre climatul mental al "culturii comune".

Am precizat la începutul cercetării noastre faptul că una din motivaţiile acestei "arheologii culturale", a fost constatarea că unele din practicile menţionate care au drept suport scrisul şi cartea se regăsesc şi astăzi. Istoricul trebuie să fie interesat nu numai de faptele trecutului ci şi de cele ale prezentului. Pentru a înţelege aceste atitudini contemporane, am încercat să mergem pe firul lor, să le descoperim originile. Acolo unde am identificat practici care contrastează cu raţionalitatea omului modern, ne-am pus întrebarea dacă nu cumva se ascund în spatele lor resorturi care vin dintr-un trecut mai îndepărtat.

De-a lungul timpului, unele din aceste heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii s-au pierdut, au dispărut în cursul devenirii istorice, altele şi-au continuat în subteran existenţa pentru a "exploda" îndeosebi în ultimii ani. Modernizarea - rezultatul unui îndelung proces de diferenţiere cognitivă, ştiinţifică, tehnică, instituţională, a atacat frontal cultura tradiţională. Nu mai putem vorbi astăzi despre existenţa satului românesc tradiţional, pentru că peste acesta a trecut tăvălugul - deseori brutal - al unor bulversări sociale ireversibile (cooperativizarea dirijată de statul totalitar, migraţia spre oraş, pendularea sat-oraş etc). Cu toate acestea, unele componente ale culturii tradiţionale s-au sustras acestor schimbări, înscriindu-se în "istoria imobilă". Rezistând presiunilor de tot felul, ele s-au constituit în adevărate enclave - pe care mulţi dintre noi sunt tentaţi să le considere "anacronisme", manifestări periferice, marginale ale "iraţionalului", mostre ale "ignoranţei" etc.

Heteropraxiile scrisului şi ale cărţii care au supravieţuit reprezintă acele "cotloane" ale vieţii cotidiene, în care vechea mentalitate magico-

religioasă s-a păstrat neatinsă, nealterată de spiritul vremurilor moderne. Atunci când o persoană este presată de o realitate implacabilă, de un necaz, de o boală, de o suferinţă şi după ce a încercat toate mijloacele convenţionale (apelul la medici) şi nu a obţinut efectul dorit, va avea tendinţa să apeleze şi la aceste forme alternative de investigare sau de exorcizare a necunoscutului, a răului.

Cercetările de teren pe care le-am efectuat în Maramureş (august 1997, septembrie 1999 şi aprilie 2000) ne-au confirmat că fenomenul există şi că are dimensiuni extinse, nebănuite. în mai multe localităţi am identificat persoane (printre care şi preoţi) care practică „deschiderea Cărţii". Credinţa în capacitatea acestora de a ghici în **Psaltire** ocupă un loc bine definit în viaţa satului românesc maramureşean, ţăranii continuând să împărtăşească aceleaşi nelinişti ca acum două-trei secole.

Localitatea investigată se numeşte Săliştea de Sus şi se află pe valea râului Iza. Este o veche aşezare din Maramureş, atestată documentar pentru prima dată în anul 1365. Aici am identificat o persoană care se ocupă cu "deschiderea Cărţii". Este vorba despre fostul diac de la biserica din sat, Chiş Simion (localnicii îl numesc Simionu' Diacului) în vârstă de 69 de ani (vezi Fig. 1). La uşa acestuia se formează cozi cu oameni veniţi de departe, şi chiar de la oraş (uneori fiind nevoie de o programare din timp) veniţi să consulte acest "ghicitor" despre care se crede că este înzestrat cu darul clarviziunii.

Acest "dar" este condiţionat de prezenţa unei cărţi sfinte. Cel mai frecvent este folosită **Psaltirea** (Psalmii) sau **Pravila** (culegere de legi bisericeşti). Sunt întrebuinţate numai cărţi vechi, tipărite cu caractere chirilice, neinteligibile pentru clienţi (uneori nici pentru ghicitorii înşişi, după cum vom vedea, cartea poate fi uneori un simplu element exterior, de recuzită). Informaţii de teren ne-au semnalat şi folosirea **Talmudului** de către un ghicitor din comuna Rona de Sus! Folosirea cărţilor cu alte caractere decât cu cele latine - deci implicit inaccesibile lecturii propriu-zise - este o strategie, un mod de a spori prestigiul gestului mantie, tocmai prin exotismul şi aura de mister care se cere descifrat. Informaţia cerută nu este la îndemână, în ordinea imediată a vieţii, de aceea şi actul găsirii ei trebuie să facă apel la o cunoaştere de alt tip, trebuie să presupună o iniţiere. Arogându-şi meritul că numai el poate descifra acea carte, ghicitorul oferă o garanţie suplimentară clienţilor, că are acces la adevărul ascuns lor. Cartea cea exotică este într-o misterioasă legătură cu acel nivel al realităţii în care se află soluţiile la problemele vieţii.

în cazul de faţă, cartea folosită de subiectul nostru este scrisă cu caractere gotice. Cu toate insistenţele noastre, nu ne-a permis consultarea ei, în consecinţă nu deţinem date privind conţinutul, data şi locul apariţiei. Am putut observa totuşi că nu este o carte aparţinând cultului ortodox, ci celui catolic (vezi Fig. 2).

Ghicitorul ne-a spus că această carte are o vechime mai mare „de trei vieţi omeneşti". Cartea, ca şi tehnica de a o folosi, le-a moştenit din tată în fiu. Cartea a fost adusă în familie de către bunicul său, Chiş Darie Simion, plecat de acasă la vârsta de opt ani, la o mănăstire din Bucovina. Provincia s-a aflat până în anul 1918 în componenţa Imperiului Austro-Ungar, ceea ce ar explica proveniența acestei cărţi catolice. La vârsta de 22 de ani, Chiş Darie Simion se întoarce în satul său şi devine diac la biserică. în acelaşi timp începe să folosească cartea adusă în scopuri divinatorii. Moare în anul 1925 iar fiul, Chiş Grigore, moşteneşte cartea şi calităţile de ghicitor. Subiectul intervievat de noi le-a moştenit la rândul lui de la tată. El deţine o mulţime de exemple care confirmă prestigiul deţinut de predecesorii săi, prestigiu pe care a încercat să-l transfere şi asupra sa. Fiul lui, în vârstă de 42 de ani, necăsătorit, se pregăteşte să-l urmeze. Observăm că modelul de formare al acestor bibliomanţi se transmite pe linie paternă.

Am obţinut permisiunea de a asista la câteva "şedinţe" de "deschidere a cărţii". întotdeauna solicitantul este pus să facă de trei ori semnul crucii pe cartea închisă, în dreptul crucii desenate pe copertă. Apoi solicitantul deschide cartea la întâmplare. în acel moment, ghicitorul îşi pune ochelarii şi se preface că citeşte pagina la care cartea s-a deschis. Redăm în continuare înregistrarea unei predicţii:

"într-această planetă, ce este numită soarele partea a treia, se va naşte o fiinţă muierească ce va fi în statura sa mijlocie şi te vei naşte spre zi de sărbătoare. Pentru aceasta, zice, cercetăm cu luare aminte, în tânăra vârstă vei fi, zice, mai puţin bolnăvicioasă, dar vei fi în pâine văzută, înseamnă că aveţi ceva serviciu mai bun. întru sine, zice, stăpânitor dar cercetând, zice, că te vei căsători, zice, stăpânitor după 23, cu bărbat străin, zice, stăpânitor, dar, zice, cercetăm într-această privinţă, zice, stăpânitoare, că după căsătorie, zice, stăpânind, zice, dacă vei avea, zice, urmaşi până la trei ani, zice, vei avea urmaşi, dacă nu, zice, este în cumpănire, mai mult că nu, m-aţi înţeles? Mai mult că nu copii. Dar, zice, nu-ţi lua speranţa de la Dumnezeu, că la Dumnezeu toate sunt cu putinţă. Stăpânit este, ca să ţineţi, zice, şapte vineri cu ajun, şi de şapte ori, zice, al doilea Paraclis al

Maicii Domnului, şi de şapte ori, zice, sfintele taine, zice, ale dezlegării stăpânite, adică pentru ajutor. Dumnezeu te va mântui, zice, şi vei avea toată posibilitatea, dar numai prin rugăciune, zice, prin posturi ce s-au spus mai sus, cercetat şi să citeşti, zice, şi Paraclisul al doilea, încă de şapte ori şi psalmul 50 şi 75 în fiecare dimineaţă, din Psaltire. Dumnezeu te va mântui şi te va cerceta după cum se cuvine, şi este posibil, zice, să aveţi urmaşi, unul sau doi. M-aţi înţeles? Aceste, zice, dacă vei face, Dumnezeu te va mântui, fiind că în casă, zice, este potrivit, adică nici prea bine, nici prea rău, în familie. întru sine, zice, dar întru chipul muieresc, la anii 43, zice, că te aşteaptă o mare boală, dar aceasta este, zice, suportată şi văzută de doctori pământeşti, pe cale medicală şi de aceasta te vei mântui de-a pururi, întrucât, zice, viaţa pe pământ îţi este bine cercetată, bine stăpânită, de la naştere şi până la anii peste 78, de-a ţinea Dumnezeu lumea până atunci".

Este evident că ghicitorul mimează lectura. Pe lângă faptul că este improbabilă competenţa lui de a citi într-o carte cu litere gotice, conţinutul predicţiei este incompatibil cu textul cărţii religioase. în exemplul de mai sus putem identifica un adevărat amalgam: frazeologia cărţilor de zodii; presupuse evenimente reale din viaţa celui care îl solicită - retrocogniţie; anticiparea destinului şi a evenimentelor majore care urmează să aibă loc; adaptări şi soluţii pentru corectarea diverselor probleme pentru care este solicitat; recomandarea unor remedii spirituale de vindecare în care include invariabil postul şi apelul la preot sau călugăr pentru citirea rugăciunilor; lectura personală a anumitor rugăciuni şi psalmi.

Clientela lui este asigurată de persoane care cred că asupra lor s-a acţionat cu maleficii şi doresc să descopere duşmanul invizibil, pentru a "întoarce vraja". Identificarea persoanei care a trimis pe cale magică boala şi nenorocirile în gospodăria celui afectat este esenţială pentru reuşita desfacerii. Boala, întârzierea căsătoriei peste vârsta potrivită, lipsa copiilor, infidelitatea partenerului, viciile, lipsa de succes în afaceri sunt puse pe seama acţiunilor magice, malefice. Prin "deschiderea Cărţii", ghicitorul confirmă cauza magică, vrăjitorească a acestor accidente ale vieţii. Cel mai important remediu recomandat este apelul la preot sau călugăr pentru citirea rugăciunii speciale de dezlegare a farmecelor: "Blestemele Sf. Vasile".

Se mai recurge la "deschiderea Cărţii" pentru aflarea rezultatului unui proces juridic şi indicarea căilor de influenţare a desfăşurării favorabile a acestuia, prin post şi rugăciune. Un alt motiv este identificarea hoţilor sau

descoperirea obiectelor pierdute. De asemenea se caută soluţii pentru asigurarea succesului şcolar al copiilor.

Remarcăm că ghicitorul este un mediator care stabileşte legături între cauza magică a bolii sau a necazului şi remediul religios. Acesta nu încearcă însă să acţioneze el însuşi pentru vindecare, ci îşi trimite clienţii la preoţi sau călugări. Un obiectiv urmărit de cercetarea noastră a fost şi atitudinea oamenilor bisericii faţă de aceste practici. Din discuţiile pe care le-am avut cu preoţii din sat şi cu călugării de la mănăstirea din apropiere, au rezultat atitudini ambivalenţe. Şi unii şi alţii resping cu argumente religioase această practică a "deschiderii Cărţii" pe care o consideră contrară dogmei. însă preoţii nu se pot sustrage presiunii credincioşilor şi efectuează slujbele religioase solicitate. Călugării au o atitudine mai radicală atunci când află că oamenii vin la ei trimişi de ghicitor. Răspunsul este: "Dacă te-ai dus la el să-ţi spună ce rugăciuni trebuie să-ţi citesc, atunci du-te la el, el să ţi-le citească!" Mai mult, apare şi un conflict de orgolii. Un călugăr ne-a spus: "De ce să ascult eu de ce a zis ghicitorul?"

în prezent, în relaţia cu autorităţile locale nu există tensiuni. în regimul comunist, care condamna aceste practici considerându-le forme periculoase ale obscurantismului, activitatea ghicitorilor din familia Chiş se desfăşura în condiţii de semi-clandestinitate. Cartea lor a fost de mai multe ori confiscată de miliţienii locali. însă, nici aceştia nu se puteau sustrage total mentalităţii colective. După ce au confiscat cartea, orice necaz ivit în familia miliţienilor era pus pe seama puterilor misterioase ale cărţii, sau pe seama blestemelor ghicitorului. De teamă, au restituit cartea, inclusiv sumele de bani percepute ca amendă pentru aceste activităţi nepermise de lege! Să ne amintim că necazuri cu autorităţile a avut şi moş Dărămuş al lui Arsân din Cetea - Alba. Şi acestuia, jandarmul i-a înapoiat, cu respect şi teamă, cartea confiscată.

Atitudinea oamenilor din sat este şi ea diferenţiată, oscilând între neîncredere totală şi suspiciuni de înşelăciune, până la recunoaşterea absolută a puterilor cărţii şi a ghicitorului. Dominantă este atitudinea de toleranţă, deşi există şi condamnarea practicii, care este considerată un păcat. Spaţiul nu ne permite să prezentăm aici numeroasele cazuri de infirmare sau de confirmare a predicţiilor, de succes sau insucces al remediilor recomandate, oricât de iraţionale ar părea. Ilustrăm printr-un singur exemplu: un copil căruia medicii nu i-au mai dat nici o şansă, s-a

vindecat imediat după ce i-a fost administrat leacul care "i s-a arătat în carte". A trebuit să mănânce buricele de la doi boi gemeni.

Am remarcat faptul că majoritatea clientelei acestuia nu este formată din oamenii din sat. Deşi îi sunt recunoscute meritele, existând numeroase mărturii care confirmă împlinirea predicţiilor, localnicii preferă să meargă la ghicitori din alte sate. La rândul său, Simion Chiş refuză deseori să deschidă cartea pentru oamenii din sat. Cei refuzaţi motivează că face acest lucru din teama că îşi va strica renumele în caz de predicţie greşită. Ghicitorul ne-a spus fără să-şi ascundă mirarea, că este căutat de oameni din toată ţara, chiar din Bucureşti. Recent, fusese solicitat şi de doi chinezi aflaţi cu afaceri în România, dar barierele lingvistice au împiedicat comunicarea.

Clientela lui provine din toate mediile, fără deosebire de pregătire intelectuală, de nivel de cultură. Chiar în momentul când am ajuns la poarta lui, tocmai ieşea un profesor universitar din Baia-Mare care venise pentru a găsi o soluţie într-un proces de divorţ. Unii clienţi nu vor să fie văzuţi în această postură şi nu vin personal la ghicitor. De fapt, nici nu este nevoie să fie prezenţi fizic, să asiste pe viu la predicţiile acestuia. Ghicitorul din Săliştea poate "deschide Cartea" şi pe un "semn" - o batistă, un pieptene, o haină aparţinând celui căruia trebuie să-i ghicească viitorul. Predicţiile sunt înregistrate pe o casetă audio şi astfel ajung - printr-un intermediar - la solicitanţii din "lumea bună" a oraşelor. Simionu' Diacului acceptă preferenţial chiar şi desfăşurarea "şedinţelor" prin telefon.

în cazul unui client din oraşul Sighetui Marmaţiei, confirmarea repetată a predicţiilor sale i-a creat acestuia o adevărată dependenţă. Persoana respectivă nu întreprinde nici o acţiune, fie ea şi măruntă, fără să consulte ghicitorul. Ghicitorul, excedat, ne-a mărturisit că această persoană 1-a căutat de peste 500 de ori!

în cursul cercetărilor noastre mai extinse asupra aspectelor religiozităţii populare din satul Săliştea de Sus, am observat atitudini faţă de cărţile sfinte. Preoţii şi călugării susţin că ei sunt singurii îndreptăţiţi să le folosească în scopul obţinerii de efecte practice, taumaturgice îndeosebi. Un călugăr de la mănăstirea din sat ne-a spus că anumite cărţi ale cultului ortodox **(Molitvelnicul** şi **Liturghierul)** sunt "arme încărcate" în mâna profanilor. El ilustra cât de periculoasă este citirea acestora de către cei fără har, prin diferite exemple în care cei care au îndrăznit să le citească în cadrul unor ritualuri improvizate (la miezul nopţii, în pielea goală etc),

au fost instantaneu pedepsiţi prin orbire sau paralizie. Aceste practici intră în categoria "vrăjilor cu cele sfinte". Pentru a sublinia forţa cărţilor religioase, călugării spun că şi pentru preoţi poate fi uneori periculoasă citirea "Blestemelor Sf. Vasile".

Pentru un preot din sat s-a dovedit a fi periculoasă citirea unei cărţi de farmece, vrăji şi descântece. Indus în eroare de faptul că aceasta cuprindea şi psalmi şi rugăciuni, o citeşte. Din acel moment se simte agresat malefic şi luptă cu toate mijloacele împotriva vrăjilor şi a oricăror acte magice. Avea însă o dilemă: cum să ardă o carte care are, din loc în loc. foile scrise pe o parte cu vrăji păgâne, iar pe cealaltă parte cu rugăciuni şi psalmi? Nu credem că se putea formula mai plastic o problemă fundamentală a religiozităţii populare...

Fig. 1 - CHIŞ SIMION (Simionu' Diacului)
din Săliştea de Sus (Maramureş)

Fig. 2 - Cartea din care "ghiceşte" Simionu' Diacului

*** **Acte judiciare din Ţara Românească (1775-1781),** ed. întocmită de Gheorghe Cronţ, Bucureşti, Ed. Academiei, 1973.
ANTIM, Ivireanul, **Opere,** ed. îngrijită de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, Ed. Minerva, 1972.
ARIES, Philippe, **Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age** â **nos jours,** Paris, Seuil, 1975.
ARIES, Philippe, **Omul în faţa morţii,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996, voi. 1-11.
BACÂRU, Livia, **Ex-librisul românesc cu blestem,** în "Revista bibliotecilor", 1968, nr. 5.
BAHTÎN, Mihail, **Francois Rabelais şi cultura populară în Evul Mediu** şi **Renaştere,** Bucureşti, Ed. Univers, 1974.
BĂRBIER, Frederic, **Quelques aspects de l'edition religieuse en AUemagne et en France au XIXe siecle: une mutation des modeles culturels?, în** voi. **Le livre religieuse et ses pratiques: etudes sur l'histoire du livre religieux en AUemagne et en France a l'epoque moderne,** Gottingen, 1991.
BÂRLEA, Ion, **însemnări din bisericile Maramureşului,** Bucureşti, 1909.
BÂRLEA, Ion, **Literatură populară din Maramureş,** Bucureşti, E.P.L., 1968, voi. III.
BERNEA, Ernest, **Civilizaţia românească sătească. Ipoteze şi precizări,** Bucureşti, 1944.
BERNEA, Ernest, **Cadre ale gândirii populare româneşti,** Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1985.
BOGA, Leon T., **Documente basarabene,** Chişinău, 1938, voi. II.
BOGATYREV, **P., Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique,** Paris, 1929.
BOGREA, Vasile, **Sfinţii medici în graiul şi folklorul românesc,** în "Dacoromania", 1924-1926, DI.
BOGREA, Vasile, **A şi-o scrie în frunte,** în "Dacoromania", 1928, IV.
BOLLEME, Genevieve **Les almanachs populaires aux XVIIe et XVIHe siecles. Essai d'histoire sociale,** Paris, La Haye/Mouton, 1969.
BOLLEME, Genevieve **La Bibliotheque Bleue: la litterature populaire en France du XVIIe au XIXe siecle,** Paris, Gallimard/Julliard, 1971.
BOLOGA, Valeriu, **Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credinţele românilor asupra moroilor,** în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1935, EI.
BRAICU, Doina şi BUNEA, Victor, **Cartea veche românească din secolele XVI-XVII în colecţiile Arhiepiscopiei Sibiului,** Sibiu, 1980.
BRÂILOIU, Constantin, **"Ale mortului" din Gorj,** Bucureşti, 1936.

BRĂTESCU, George, **Aspecte ale concepţiei folclorice despre boală, în** voi. **Retrospective medicale. Studii, note şi documente,** Bucureşti, Ed. Medicală, 1985.

BRĂTULESCU, Victor, **Biserici din Maramureş,** în "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice", 1941, tom XXXIV, fasc. 107-110.

BRĂTULESCU, Victor, **Biserici din Prahova,** în "Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", an XXXII, 1939, fasc. 99.

BREHIER, Louis, **Les visions apocalyptiques dans l'art byzantin,** în "Arta şi arheologia", 1930, an II, fasc. 4.

BROOKS, Jeffrey M., **When Russia learnd to read: literacy and popular literature 1861-1917,** Princeton University Press, 1985.

BROWN, Theo, **The Fate of the Dead. A Study in Folk-Eschatology in the West Country after the Reformation,** Cambridge, 1979.

BUNEA, Augustin, **Episcopii Petru Pavel Aron şi Dionisie Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764,** Blaj, 1902.

BURADA, Teodor, **Datinile poporului român la înmormântare,** Iaşi, 1882.

BURKE, Peter, **Popular Culture in Early Modern Europe,** London, 1978.

BYLINA, Stanislaw, **Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne aux XVe et XVIe siecles,** în "Acta Ethnographica Hungarica", 1991-1992, voi. 37, nr. 1-4.

CAILLOIS, Roger, **Omul şi sacrul,** Bucureşti, Ed. Nemira, 1997.

CANDREA, Ioan-Aurel, **Folklor medical român comparat,** Bucureşti, 1944.

CANTEMIR, Dimitrie, **Descrierea Moldovei,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1976.

CARTOJAN, Nicolae, **Cel mai vechi zodiac românesc: Rujdeniţa popei Ioan Românul (1620),** în "Dacoromania", 1924-1926, IV.

CARTOJAN, Nicolae, **Zapisul lui Adam,** în "Artă şi Tehnică Grafică", 1938, nr. 3.

CARTOJAN, Nicolae, **Cărţile populare în literatura românească,** ed. îngrijită de Alexandru Chiriacescu, Bucureşti, Ed. Enciclopedică Română, voi. I-II, 1974, (prima ed.: voi. I, 1929; voi. H, 1938).

CARTOJAN, Nicolae, **Istoria literaturii române vechi,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1980, (prima ed. 1940-1945, 3 voi.).

CASSIRER, Ernst, **Language and Myth,** New-York, 1946.

CATRINA, Aurelian, **Cărţile de afurisane sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre,** în "Studii teologice", 1965, nr. 9-10.

CAZAN, I.C., **Texte de folklor medical,** în "Cercetări literare", 1936, II.

*** **Călători străini despre Ţările Române,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1968, voi. I.

CERTEAU, Michel de, Julia, Dominique et Revel, Jacques, **Le concept de culture populaire,** în "Politique aujourd'hui", 1975, nr. 32.

CHARTIER, Roger, **Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Regime,** Paris, Seuil, 1987.

CHARTIER, Roger et ROCHE. Daniel, **Le livre. Un changement de perspective, în Faire de l'histoire,** voi. III. CHITULEA, Petre **Cititul lui Arsân din Cetea-Alba,** în "Sociologie Românească", 1942, nr.1-6. ClAUŞANU, Gheorghe, **Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă,** Bucureşti, 1914. CIREŞE, Alberto M., **Cultura egemonica e cultura subalterne. Rasegne degli studi sul mondo popolare tradizionale,** Palermo, 1974. CIUHANDU, Gheorghe, **Cărţile de afurisenie şi de blestem din Ardeal,** Sibiu, 1930. CLANCHY, M.T., **From Memory to Writen Record. England, 1066-1307,** Harvard University Press, 1979. CODARCEA, Cristina, **La malediction dans Ies anciens documents de la Vallachie (XlVe-XVIe siecle),** în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes, 1994, nr. 1-2. COJOCARU, Haralambie, **Legislaţia canonică a bisericii ortodoxe faţă de superstiţii, magie, vrăjitorie, obscurantism,** în "Revista Teologică", 1949, **nr.** 5-6. *** **Colportage et lecture populaire. Imprimes de large circulation en Europe XVIe-XIXe siecles,** sous la direction de Roger Chartier, Paris, IMEC, 1996. COMAN, Vasile, **Exorciştii în dreptul bisericesc,** Braşov, 1945. CONSTANTINESCU, Nicolae, **Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc,** Bucureşti, Ed. Academiei, 1987. CORFUS, Ilie, **însemnări de demult,** Iaşi, Ed. Junimea, 1975. CORTI, Măria, **Principiile comunicării literare,** Bucureşti, Ed. Univers, 1981. COŞBUC, George, **Superstiţii păguboase ale poporului nostru,** Bucureşti, 1909. COSTACHE, Veniamin, **Datoriile preoţilor de popor,** Galaţi, 1994 (prima ed. 1844). *** **Crestomaţia limbii române vechi (1521-1639),** Alexandru Mareş, (coord), Bucureşti, Ed. Academiei, 1994, voi. I. CREŢEANU, Radu, **L'influence des livres populaires sur ies beaux-arts en Vallachie au XVIIIe et XIXe siecles,** în "Synthesis", 1976, III. CRISTESCU, Ştefania, **Descântece din Cornova - Basarabia,** ed. îngrijită de Sanda Cristescu-Golopenţia, Hiatus, Providence, 1984. CRISTESCU, Ştefania, **Practica magică a descântatului de strâns în satul Cornova,** în "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", 1932, nr. 1. CRISTESCU-GOLOPENŢIA, Ştefania, **Drăguş - un sat din Ţara Oltului (Făgăraş). Credinţe şi rituri magice,** Bucureşti, **1**944. CRONŢ, Gheorghe, **Instituţiile medievale româneşti. înfrăţirea de moşie. Jurătorii,** Bucureşti, Ed. Academiei, 1969.

CURTIUS, Ernest Robert, **Literatura europeană şi evul mediu latin,** Bucureşti, Ed. Univers, 1970. DAVIS, Natalie Zemon, **Les cultures du peuple: rituels, savoirs et resistances au XVIe siecle,** Paris, 1978. DELETANT, Denis, **The Sunday Legend,** în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1977, nr. 3. DELHAYE, Henry, **Notes sur la legende de la lettre du Christ tombee du ciel,** în "Academie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres", 1899. DELUMEAU, Jean, **Frica în Occident (secolele XIV-XVIII),** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, voi. III. DELUMEAU, Jean, **Le catholicisme entre Luther et Voltaire,** Paris, P.U.F., 1971. DENSUSIANU, Ovid, **Graiul din Ţara Haţegului,** Bucureşti, 1915. *** **Dictionnaire des sciences historiques,** sous la dir. de Andre Burguiere, Paris, P.U.F., 1986. DIMA, Elena, BULUŢĂ, Gheorghe, CEAUŞU, Simona, **Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului,** Bucureşti, 1985. *** **Documenta Romaniae Historica A Moldova,** voi. XIX **(1626-1628),** Bucureşti, Ed. Academiei, 1969. *** **Documenta Romaniae Historica B, Ţara Românească (1633-1634),** voi. XXIV, Bucureşti, Ed. Academiei, 1974.
*** **Documenta Romaniae Historica, B Ţara Românească (1635-1636),** voi. XXV, **Bucureşti,** Ed. Academiei, **1985.**
*** **Documenta Romaniae Historica, C Transilvania (1361-1365),** voi. XII, Bucureşti, Ed. Academiei, 1985. *** **Documenta Romaniae Historica, B Ţara Românească (1566-1570),** voi. VI, Bucureşti, Ed. Academiei, 1985. *** **Documente privind istoria României, B, Ţara Românească (1247-1500),** Bucureşti, Ed. Academiei, 1966. DIONISIE DIN FURNA, **Carte de pictură,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1979. DOUGLAS, Mary, **Purity and danger. An analysis of the concepts of poUution and taboo,** London/New York, Routledge, 1995. DRAGOSLAV, loan, **Povestiri biblice populare,** ed. îngrijită de Roxana Cristian, Bucureşti, Ed. Rosmarin, 1994, (prima ed., 1908). DRĂGUŢ, Vasile şi Lupan, Petre, **Pictura murală din Moldova (sec. XV-XVI),** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982. DRĂGUŢ, Vasile, FLOREA, Vasile, GRIGORESCU, Dan, MIHALACHE, Marin, **Pictura românească în imagini,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1976. DUBY, Georges, **Evul Mediu masculin,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992. DUDAŞ, Florian, **Cartea veche românească în Bihor sec. XVI-XVII,** Oradea, 1977. DUDAŞ, Florian, **Manuscrisele româneşti medievale din Crişana,** Timişoara, Ed. Facla, 1986.

DUDAŞ, Florian, **Memoria vechilor cărţi româneşti. însemnări de demult,** Oradea, Ed. Episcopiei Ortodoxe Româneşti a Oradei, 1990. DUPRONT, Alphonse, **D'une histoire des mentalites.** în "Revue Roumaine d'Histoire", 1970, nr. 3. DUŢU, Alexandru, **Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea,** Bucureşti, E.P.L., 1968. DUŢU, Alexandru, **Modele, imagini, privelişti,** Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979. DUŢU, Alexandru, **Carte şi oralitate în cultura comună, în** voi. **Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional. Cercetare şi valorificare,** voi. I, Râmnicu-Vâlcea, 1980. DUŢU, Alexandru, **Conştiinţă naţională şi mentalitate ţărănească, în** voi. **Stat, Societate, Naţiune,** Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1982. DUŢU, Alexandru, **Literatura comparată şi istoria mentalităţilor,** Bucureşti, Ed. Univers, 1982. DUŢU, Alexandru, **Compararea literară şi substratul mental al culturii,** în "Revista de Istorie şi Teorie Literară", 1984, nr. 1. DUŢU, Alexandru, **«Culture commune» et culture populaire: Pexemple du sud-est europeenne în XVIe Congres International des** Sciences **Historiques. Rapports,** Stuttgart, 1985, voi. **II.** DUŢU, Alexandru, **Călătorii, imagini, constante,** Bucureşti, Ed. Eminescu, 1985. DUŢU, Alexandru, **Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986. DUŢU, Alexandru, **Pour un histoire de la devotion Sud-Est Europeenne,** în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1991, nr. 3-4. DUŢU, Alexandru, **Y-a-t-il une Europe Orthodoxe,** în "Sud-Estul şi contextul european. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene", 1997, VII. *** **Early Modern European Witchcraft. Centres an Peripheries,** ed. by Bengt Ankarloo ans Gustav Henningsen, Oxford, Clarendon Press, 1990. EISENSTEIN, Elizabeth L., **The Printing Press as an agent of change. Communication and cultural transformation in Early Modern Europe,** Cambridge University Press, 1979, voi. **I-II.** ELIADE, Mircea, **Cărţile populare în literatura românească,** în "Revista Fundaţiilor Regale", 1939, nr. 4. ELIADE, Mircea, **Tratat de istorie a religiilor,** Bucureşti, Ed. Humanitas, 1992. ELIADE, Mircea, **Imagini şi simboluri,** Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994. ENE, Ioana, **Un document etnografic foarte rar - tableta apotropaică din colecţia Muzeului Judeţean Vâlcea,** în "Buridava", 1982, IV. FABRE, Daniel, **Le livre et sa magie, în** voi. **Pratiques de la lecture. *** Faire de l'histoire,** sous la dir. de lacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1976, voi. **I-II-III.** FAVRET-SAADA, Jeanne, **Les Mots, la Mort les Sorts. La sorcellerie dans le** Bocage, Paris, Gallimard, 1971.

FEBVRE Lucien et MARTIN, Henri-Jean, **L'apparition du livre,** Paris, Albin Michel, 1958. FECIORU, Theodor, **Poporul român şi fenomenul religios. Studiu pe marginea producţiunilor folklorice,** Bucureşti, 1939. FERGUSON, George, **Signs and Symbols in Christian Art,** Oxford University Press, 1961. FOCHI, Adrian, **Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XlX-lea,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1976. FOCŞA, Gheorghe, **Aspecte spirituale ale civilizaţiei ţărăneşti,** în "Sociologie Românească", 1942, nr. 1-6. FOUCAULT, Michel, **Cuvintele şi lucrurile,** Bucureşti, Ed. Univers, 1996. FRAYSSE, Camille J.B., **La therapeutique populaire et** Ies **sorciers** guerisseurs, în "Arts et traditions populaires", 1961, nr. 2. FRAZER, James George, **La Tache de Psyche. De l'mfluence des superstitions sur le developpement des institutions,** Paris, 1914. FRYE, Northorp, **Anatomia criticii,** Bucureşti, Ed. Univers, 1972. FRYE, Northorp, **The Great Code. The Bible and Literature,** HBJ Publishers, New-York, 1982. FUNK-WAGNALS, **Dictionary of folklore, mythology and Iegends,** New York, 1949, torni. FURET, Franşois et OZOUF, Jacques, **Lire et ecrire. L'AIphabetisation des francais de Calvin a Jules Ferry,** voi. **I-II,** Paris, Les Editions de Minuit, 1977. GARIN, Eugenio, **Le Livre comme symbole â la Renaissance,** în "Le Debat", 1982, nr.22. GASTER, Moses, **Literatura populară română,** ed. îngrijită de Mircea Anghe- lescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983, (prima ed. 1883). GEARY, Patrick J., **Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle** Ages, Princeton University Press, 1978. GEORGESCU, Valentin AL, **L'ordalie ou le jugement de Dieu chez les Roumains (droit feodal, etatique et droit populaire),** în "Etimologica", 1978. GEORGESCU, Valentin AL, **La legende populaire du "contrat d'Adam" et** ses **implications juridiques,** în "Etimologica", 1979. GHERMAN, Traian, **Meteorologie populară. Observări, credinţe, obiceiuri,** Blaj, 1928. GHIBĂNESCU, Gheorghe, **Surete şi isvoade,** Iaşi, 3 voi., 1907-1913. GHIBĂNESCU, Gheorghe, **Ispisoace şi zapise,** Iaşi, 1915, voi. IV, partea a Ii-a. GHINOIU, Ion, **Vârstele timpului,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1988. GINZBURG, Carlo, **Brînza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI lea,** Bucureşti, **Ed.** Nemira **1997.** GOMOIU, Victor, **Biserica şi medicina,** Brăila, 1940.

GOMOIU, Victor, **Din istoria medianei şi a învăţământului medical în România (înainte de 1870),** Bucureşti, 1923. GOODY, Jack and WATT, Ian, **The Consequences of Literacy,** în voi. Literacy
in Tradiţional Societies. GOODY, Jack, **The Domestication of the Savage Mind,** Cambridge University
Press, 1977. GOODY, Jack, **The Logic of Writting and the Organisation of** Society,
Cambridge University Press, 1986. GOROVEI, Arthur, **Credinţi şi superstiţii ale poporului român,** Bucureşti, 1915. GOROVEI, Arthur, **Descântecele românilor, în** voi. **Literatură populară,** ed.
îngrijită de Iordan Datcu, voi. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, (prima ed. 1931). GOUBERT, Jean-Pierre, **L'art de guerir. Medecine savante et medecine popu-**
laire dans la France de 1790, în "Annales. E.S.C.", 1977, nr. 5. GRISELINI, Francesco, **încercare de istorie politică** şi **naturală a Banatului**
Timişoarei, ed. îngrijită de Costin Feneşan, Timişoara, Ed. Facla, 1984. GUREVIC, Aaron A., **Les categories de la culture medievale** (traducere din limba rusă), Paris, Gallimard, 1983. GuREVFC, Aaron A., **Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au**
delâ, în "Annales E.S.C.", 1992, nr. 2. HANGA, Vladimir, **Les institutions du droit coutumier roumain,** Bucureşti, Ed.
Academiei, 1988. HARAKAS, S., **The Eastern Orthodox Tradition, în** voi. **Caring and Curing.**
Health and Medecine in the Western Religious Tradition, ed. by R. Numbers and D. Amundsen, New York, 1986. HASDEU, Petriceicu Bogdan, **Etymologicum Magnum Romaniae,** ed. îngrijită
de Grigore Brâncuş, Bucureşti, Ed. Minerva, 1976, voi. I (prima ed. 1887). HASDEU, Petriceicu, Bogdan, **Cuvente den bătrâni,** ed. îngrijită de George Mihăilă, Bucureşti, E.D.P., 1984, voi. II, (prima ed. 1879). HENRY, Paul, **Monumentele din Moldova de Nord. De la origini până la**
sfârşitul secolului al XVI-lea, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1984. HERSENI, Traian, **Individ şi societate în satul Fundul Moldovei,** în "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", 1932, nr. 1-4. *** **Histoire de la France religieuse,** sous la direction de Jacques Le Goff et
Rene Remond, Paris, Stock, 1988, **vol.I.** *** **Histoire de la lecture. Un bilan des recherches,** sous la direction de Roger
Chartier, Paris, IMEC, 1995. HOUSTON, **R.A., Literacy in Early Modern Europe. Culture and Education**
1500-1800, New-York, 1988. HUVELIN, Paul, **Les Tablettes magiques et le droit romain,** Paris, 1901. IONESCU, **I., Refrigerium în mitologia românească,** în "Glasul Bisericii", 1988,
nr. 6.

IONNESCU-GION, Grigore, **Doftoricescul meşteşug în trecutul Ţărilor Române,** în "Revista nouă", 1892, nr. 11-12. IONNESCU-Gion, Grigore, **Istoria Bucureştilor,** Bucureşti, 1899. IORGA, Nicolae, **Sate şi preoţi din Ardeal,** Bucureşti, 1903. lORGA, Nicolae, **Studii şi documente cu privire la istoria românilor,** Bucureşti, 1904, voi. VII. IORGA, Nicolae, **Scrisori şi inscripţii ardelene** şi **maramureşene,** Bucureşti, 1906, voi. II. IORGA, Nicolae, **Inscripţii din bisericile României,** Bucureşti, 1908, vo). 11. IORGA, Nicolae, **Faze sufleteşti şi cărţi reprezentative la români. Cu privire specială la legăturile Alexandriei cu Mihai Viteazul,** în "Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Istorice", seria a Ii-a, tom XXXVII, Bucureşti, 1915. IORGA, Nicolae, **Anciens documente de droit roumain,** Paris-Bucharest, 1931. IORGA, Nicolae, **Istoria literaturii româneşti în secolul al XVIU-lea (1688-1821),** Bucureşti, E.D.P., 1969, vol.1-11, (prima ed. 1901). ISPAS, Sabina, **Holy land image in the Romanian folklore,** în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1993, **nr.** 6. *** **îndreptarea legii (1652),** Bucureşti, Ed. Academiei, 1962. JARNIK, Urban, Jan şi BÂRSEANU, Andrei, **Doine şi strigături din Ardeal,** Bucureşti, 1885.

JOUSSE, Marcel, **L'Anthroplogie du** geste, Paris, Gallimard, 1975, voi. II. KAHANE, Mariana şi GEORGESCU-STĂNCULEANU, Lucila, **Cântecul zorilor şi bradului (tipologie muzicală),** Bucureşti, Ed. Muzicală, 1988. KEITH, Thomas, **Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England,** London, Penguin Books, 1984. *** **La culture populaire au Moyen Âge,** sous la direction de de Pierre Boglioni, Montreal, Les Editions Univers, 1979. *** **La nouvelle histoire,** sous la dir. de Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, Paris, Gallimard, 1976, vol.I-II. *** **La Religion populaire,** Colloque International du CNRS, Paris, 17-18 Oct. 1977, Editions du CNRS, Paris, 1979. LARCHET, Jean-Claude, **Teologia bolii,** Sibiu, 1997. LAUGIER, Charles, **Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei,** Craiova, 1925. LAURJAN, August Treboniu şi MASSIM, I.C., **Dicţionarul limbii române,** Bucureşti, 1874, voi. I. LE GOFF, Jacques, **Pentru un alt Ev Mediu,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, voi. MI. LE GOFF, Jacques, **Histoire et memoire,** Paris, Gallimard, 1988.

LEGOFF, Jacques, **Naşterea Purgatoriului,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, voi. III. LEROY, Emmanuel Ladurie, **Montaillou, sat occitan de Ia 1294 până Ia 1324,**
Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992, voi. Mi. LEGRAND, Emile, **Bibliotheque greque vulgaire (Iatrosophion),** Paris, 1888,
voi. VI. *** **Le livre religieuse et ses pratiques: etudes sur l'histoire du livre religieux**
en Allemagne et en France a l'epoque moderne. Colloque, Gottingen,
1991. LEON, N., **Istoria naturală medicală a poporului român,** Bucureşti, 1903. LEPROUX, Marc, **Medecine, magie et sorcellerie,** Paris, 1954. *** **Les usages de l'imprime,** sous la direction de Roger Chartier, Paris, Fayard,
1987. LEU, Valeriu, **Cartea şi lumea rurală în Banat 1700-1830,** Reşiţa, Ed. Banatica,
1996. LEVI, Giovanni, **Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piemont du XVIIe siecle,** Paris, Gallimard, 1989. LEVY-BRUHL, Lucien, **Le Surnaturel et la nature dans la mentalite primitive,**
Paris, 1931. LEVY-BRUHL, Henry, **Reflexions sur Ie Serment, în Etudes d'histoire du droit**
offertes â P. Petot, Paris, 1959. LEVI-STRAUSS, Claude, **Gândirea sălbatică. Totemismul azi,** Bucureşti, Ed.
Ştiinţifică, 1970. LEVI-STRAUSS, Claude, **Antropologia structurală,** Bucureşti, Ed. Politică, 1978. *** **Literacy in Tradiţional Societies,** edited by Jack Goody, Cambridge
Uni versity Press, 1986. LITERAT, Vaier, **Biserici vechi româneşti din Ţara Oltului,** ed. îngrijită de
Nicolae Sabău, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996. LITTLE, K.L., **La morphologie des maledictions monastiques,** în "Annales
E.S.C.",1979,nr. 1. LUPESCU, Mihai, **Aflarea hoţilor cu cheia bisericii,** în "Ion Creangă", 1912, nr. 8. MAGOULIAS, **H.J., The Lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the**
History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery,
Relics and Icons, în "Byzantion", 37, 1967. MAIOR, Petru, **Predice sau învăţături Ia toate Duminicile şi sărbătorile**
anului, ed. Elie Dăianu, Cluj, 1906. MANDROU, Robert **Cultures et niveaux culturells dans Ia societe d'Ancien**
Regime, în "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes", 1972, nr. 3. MANDROU, Robert, **De la culture populaire au 17e et 18e siecles,** Paris, Stock,
1975.

MANGIUCA, Simion, **De metafisica magică a credinţei, imaginaţiunei şi a rugătiunei, în Călindariul julianu, gregorianu şi poporalu român,** Biserica Albă, 1883. MARDARIE, Cozianul, **Lexicon slavo-românesc şi tâlcuirea numelor,** ed.

Grigore Creţu, Bucureşti, 1900. MARIAN, Simion Florea, **Inscripţiuni de pe manuscripte şi cărţi vechi din**

Bucovina, Suceava, 1900. MARIAN, Simion Florea, **Legendele Maicii Domnului,** Bucureşti, 1904. MARIAN, Simion Florea, **înmormântarea la români,** ed. îngrijită de Teofil

Teaha, Bucureşti, Ed. Grai şi Suflet, 1995, (prima ed. 1892). MARIAN, Simion Florea, **Naşterea la români. Studiu etnografic,** Bucureşti, Ed.

Grai şi Suflet, 1995, (prima ed. 1892). MARIAN, Simion Florea, **Vrăji, farmece şi desfaceri,** Bucureşti, Ed. Coresi,

1996, (prima ed. 1893). MARIAN, Simion Florea, **Sărbătorile la români,** ed. îngrijită de Iordan Datcu,

Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1997, voi. I-II, (prima ed. 1898 - 1901). MARTIN, Henri-Jean, **Culture ecrite, culture orale, culture savante, culture**

populaire dans la France d'Ancien Regime, în "Journal des Savants", 1975, nr. 2. MAUSS, Marcel, **La priere et Ies rites oraux,** în **Oeuvres,** voi. I, Paris, Les

Editions du Minuit, 1968. MIHAIL, Zamfira, **Protecţia religioasă a habitatului în satul românesc,** în

"Revista de Etnografie şi Folclor", 1994, nr. 5-6. MIHALCU, Mihail şi MAIER, Radu Octavian, **Icoane de vatră,** în "Revista de

Etnografie şi Folclor", 1994, nr. 1-2. MORARU, Mihai şi VELCULESCU, Cătălina, **Bibliografia analitică a cărţilor**

populare laice, Bucureşti, Ed. Academiei 1976, voi. I. MosORA, Elena şi HANGA, Doina, **Catalogul cărţii vechi româneşti din**

colecţiile Bibliotecii Centrale Universitare "Lucian Blaga", Cluj. 1561- 1830,'ciuj-Napoca, 1991. MOTOTOLESCU, Dumitru **D., Jurământul cu brazda în cap,** în "Revista pentru

Istorie, Archeologie şi Filologie", 1922,voI. XVI. MUCHEMBLED, Robert, **Culture populaire et culture des elites dans la France**

moderne (XVe-XVIHe siecles), Paris, Flammarion, 1978. MUCHEMBLED, Robert, **Societe et mentalites dans la France moderne XVIe-**

XVIIIe siecle, Paris, Armând Colin, 1990. MUCHEMBLED, Robert, **La sorciere au village (XVe-XVIIIe siecle),** Paris,

Gallimard, 1991. MUREŞIANU, Ion B., **Carte veche bisericească din Banat,** Timişoara, Ed.

Mitropoliei Banatului, 1985.

MUŞLEA, Ion şi BÂRLEA, Ovidiu, **Tipologia folclorului. Răspunsurile la** chestionarele **lui B.P. Hasdeu,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1970.

MUŞLEA, Ion, **Cercetări folklorice în Ţara Oaşului,** în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1932,1.

MUŞLEA, Ion, **Xilogravurile ţăranilor români din Ardeal,** în "Artă şi tehnică grafică", 1939, nr. 9.

MUŞLEA, Ion, **Practici magice şi denumirea lor în circularele episcopeşti şi protopopeşti de la începutul veacului trecut,** în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1945, VIL

NECULA, Nicolae D., **Tradiţie şi înnoire în slujiră liturgică,** Galaţi, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 1996.

NSEDERER, Arnold, **Parole et textes pour chaque jour. Le tirage au** sort des **versets bibliques,** în "Ethnologie francaise", 1987, tom 17, nr. 213.

*** **Objet et methodes de l'histoire de la culture. Actes du Colloque franco-hongrois de Tihany,** 1977, Paris-Budapest, 1982.

OFRIM, Alexandru, **Utilizarea marginală a scrisului şi a cărţii în cultura populară românească,** în "Mousaios. Buletin Ştiinţific al Muzeului Judeţean Buzău", 1994, voi. IV, partea a Il-a.

OLTEANU, Pândele, **Izvoare mitologico-folclorice şi apocrife în vechile monumente canonico-juridice,** în "Memoriile Secţiei de Filologie şi Literatură", seria IV, tom XI, (1989), Bucureşti, 1992.

ONG, Walter J., **Orality and Literacy. The Technologizing of the Word,** London, New-York, Menthuen, 1982.

PĂCALĂ, Victor, **Monografia comunei Răşinari,** Sibiu, 1915.

PAMFILE, Tudor, **Industria casnică la români. Trecutul şi starea ei de** astăzi. **Contribuţiuni de artă şi tehnică populară,** Bucureşti, 1910.

PAMFILE, Tudor, **Sărbătorile de vară Ia români,** Bucureşti, 1910.

PAMFILE, Tudor, **Agricultura la români,** Bucureşti, 1913.

PAMFILE, Tudor, **Povestea de lumii de demult după credinţele poporului român,** Bucureşti, 1913.

PAMFILE, Tudor, **Sărbătorile de toamnă şi Postul Crăciunului,** Bucureşti, 1914.

PAMFILE, Tudor, **Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului,** Bucureşti, 1916.

PAMFILE, Tudor, **Văzduhul după credinţele poporului român,** Bucureşti, 1916.

PAMFILE, Tudor, **Pământul după credinţele poporului român,** Bucureşti, 1924.

PANAITESCU, **P.P., Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.,** Bucureşti, 1959, voi. I.

PÂNZARU, Ioan, **Litterature et oralite,** în "Cahiers roumains d'etudes litteraires", 1986, nr. 4.

PAPADIMA, Ovidiu, **Ipostaze ale iluminismului românesc,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1975.

PAPADIMA, Ovidiu, **Motivul "scrierii pe cer" în literatura universală şi în folclor,** în "Folclor literar", Timişoara, 1967, voi. I. PAPPASOGLU, Dimitrie, **Istoria fondării oraşului Bucureşti capitala Regatului Român de la anul 1830 până la 1850,** Bucureşti, 1891. PAVELESCU, Gheorghe, **Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni,** Bucureşti, 1945. PAVELESCU, Gheorghe, **Cercetări folclorice în sudul judeţului Bihor,** în "Anuarul Arhivei de Folclor", Sibiu, 1945, voi. VII. PAVELESCU, Gheorghe, **Folclor medical de pe Valea Sebeşului-Alba,** în "Apulum", 1970, VIU. PAVELESCU, Gheorghe, **Cercetări de etnomedicină în zona** Sebeşului, în "Arhiva de Folclor", Cluj, 1987, V-VI. PAVITT, William, **The Book of Talismans, Amulets and Zodiacal** Gems, New York, 1970. PETROVICI, Emil, **Folkior de la moţii din Scărişoara,** în "Anuarul Arhivei de Folkior", Cluj, 1939, V. PIERRE, Riche\ **Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siecles),** Paris, Seuil, 1962. PIPPIDI, Andrei, **Vision de la mort et de l'au dela dans Ies anciennes sources roumaines,** în "Revue Roumaine d'Histoire", 1994, nr. 1-2. PLĂMĂDEALĂ, Antonie, **Sfânta Scriptură în Biserica Ortodoxă,** în "Daco-romania", Munchen, 1988, nr. 7. PLĂMĂDEALĂ, Antonie, **Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă,** Ed. Pronostic, 1995. PODLACHA, Wladyslaw şi NANDRIŞ, Grigore, **Umanismul picturii murale postbizantine,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, voi. I-II. POP, Dariu, **Mărturii strămoşeşti. Note paleografice pe margini de cărţi bisericeşti sătmărene,** Satu Mare, 1938. POP, Mihai, **Mitul marii treceri,** în "Folclor literar", Timişoara, 1968, voi.II. POP, Mihai, **Performarea şi receptarea povestirilor,** în "Analele Academiei Române. Memoriile Comisiei de Folclor", tom I (1987), Bucureşti, 1990. POP-BRATU, Anca, **Pictura murală maramureşeană, Meşteri zugravi şi influenţe stilistice,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982. PORUMB, Marius, **Pictura românească din Transilvania (sec. XIV-XVII),** Cluj, Ed. Dacia, 1981. POTRA, George, **Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594-1821),** Bucureşti, Ed. Academiei, 1961. POULIN, Joseph-Claude, **Entre la magie et la religion. Recherches sur Ies utilisations marginales de l'ecrit dans la culture populaire du haut Moyen Age, în** voi. **La culture populaire au Moyen Age. *** Pratiques de la lecture,** sous la direction de Roger Chartier, Paris, Payot, 1993.

PRODI, Paolo, **II sacramente del potere. II giuramento politico nella storia constituzionale dell'Occidente,** Bologna, 1992. RADOSAV, Doru, **Carte şi societate în nord-vestul Transilvaniei (secolele XVII-XIX),** Oradea, 1995. RĂDULESCU, **D., Amulete la ţăranul oltean,** în "Arhivele Olteniei", 1925, nr. 21-22. RĂDUŢIU, Aurel şi GYEMANT, Ladislau, **Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română 1701-1847,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981. RAICEVICH, Ignatius Ştefan, **Voyage en Vallachie et en Moldavie,** Paris, 1822. RĂUTU, Radu, **Raţionalitatea actului mantie ca act de comunicare, în** voi. **Apărarea sănătăţii ieri şi azi,** sub red. Gheorghe Brătescu, Bucureşti, Ed. Medicală, 1984. REAU, Louis, **Iconographie de l'art chretien,** Paris, P.U.F., 1957, tom II, voi.II. REDFIELD, Robert, **Peasant Society and Culture,** Chicago University Press, 1973. RELI, Simion, **Medicina călugărească în trecutul românesc,** în "Candela". Cernăuţi, 1934, nr. 1-12. RlCHE, Pierre, **Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age, în** voi. **Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire,** sous la direction de Bernard Plongeron et Robert Pannet, Paris, 1976. RoSETTl, Alexandru, **Limba descântecelor româneşti,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1975. Roşu, Titu, **însemnări şi inscripţii bihorene,** Beiuş, 1941. ROUACH, David, **Les Talismans. Magie et traditions juives,** Paris, Albin Michel, 1989. ŞĂINEANU, Lazăr, **Basmele române,** ed. îngrijită de Ruxandra Niculescu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1978 (prima ed. 1895). SAINTYVES, Paul, **Les Reliques et les Images legendaires,** Paris, 1912. SAUGNIEUX, Joel, **Cultures populaires et cultures savantes en Espagne aux Lumieres,** Paris, C.N.R.S., 1982. SCHMITT, Jean-Claude, **Religion populaire et culture folklorique,** în "Annales E.S.C.", 1976, nr. 5. SCURTU, Vasile, **Cercetări folclorice în Ugocea românească,** în "Anuarul Arhivei de Folklor", 1942, VI. SEBILLOT, Paul, **Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins,** Paris, 1908. SEVASTOS, Elena, D.O., **Naşterea la români, în** voi. **Literatura populară română,** ed. îngrijită de Ion Ilişiu, voi. II, Bucureşti, Ed. Minerva, 1990, (prima ed. 1892). SIMA, Grigore, **Negrea Păscălitorul,** în "Familia", an XIX, 1883, nr. 6.

ŞINCAI, Gheorghe, **Cronica românilor şi a mai multor neamuri,** ed. îngrijită de Florea Fugariu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1978, voi. III.
ŞINCAI, Gheorghe, **învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului,** ed. îngrijită de Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1964.
STAHL, Henri, H., **Amintiri şi gânduri,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1981.
STAHL, Henri, H., **Eseuri critice despre cultura populară românească,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1983.
STAHL, Henri, H. şi GOLOPENŢIA, Anton, **învăţături din zodiac,** în "Sociologie Românească", 1936, nr. 4.
STAHL, Paul H., **L'Organisation magique du territoire villageois roumain,** în "L'Homme", 1973, nr. 3.
STAHL, Paul H., **Les tissus mediateurs. Exemples sud-est europeens,** în "Revue des Etudes Sud-Est Europăennes", 1993, nr. 3-4.
STĂNILOAE, Dumitru, **Starea sufletelor după judecata particulară în învăţătura ortodoxă şi catolică,** în "Ortodoxia", 1953, nr. 4.
STĂNILOAE, Dumitru, **Teme creştine în folclorul românesc,** în "Revista de Etnografie şi Folclor", 1992, nr. 2-3.
STREZA, Liviu, **Păstrarea unităţii în săvârşirea cultului divin şi importanţa ei pentru unitatea Bisericii Ortodoxe Române. Combaterea inovaţiilor şi practicilor litrugice necanonice,** în "Mitropolia Ardealului", 1989, nr. 2.
ŞTEFĂNESCU, **I.D., Biserica din Şurdeşti,** Muzeul Regional Baia Mare, 1967.
ŞTEFĂNESCU, I.D., **Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti,** Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1973.
ŞTEFĂNUCĂ, Petre V., **Ion Cocul, zodierul şi vraciul din Iurceni,** în "Sociologie Românească", 1936, nr. 11.
ŞTEFĂNUCĂ, Petre V., **Bibliotecile ţărăneşti din Nişcani,** în "Buletinul Institutului Social Român din Basarabia", 1937, tom I.~"~
ŞTEFĂNUCĂ, Petre V., **Cercetări folclorice pe valea Nistrului de Jos, în** voi. **Folclor şi tradiţii populare,** Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1991, voi. I.
ŞTREMPEL, Gabriel, **Copişti de manuscrise româneşti până la 1800,** Bucureşti, Ed. Academiei, 1959.
TALOŞ, Ion, **Riturile de construcţie la români,** în "Folclor literar", Timişoara, 1968, voi. II.
TAMBIAH, Stanley, **The Magical Power of Words,** "Man", nr.2, 1968.
TATUŞESCU, Monica, **Tipărituri româneşti existente la Braşov (1593-1750),** Braşov, 1980.
TEMPEA, Radu, **Istoria sfintei besereci a Şcheilor Braşovului,** ed. îngrijită de Octavian Schiau şi Livia Bot, Bucureşti, E.P.L., 1969.
TEODORESCU, Dem. G, **Poezii populare române,** ed. îngrijită de George Antofi, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, vol.II, (prima ed. 1885).

TEODORESCU, Dem. G., **încercări critice asupra unor credinţe, datine, moravuri ale poporului român,** Bucureşti, 1874. TEODORESCU-KIRILEANU, G., **Scrieri,** ed. îngrijită de Constantin Bostan, Bucureşti, Ed. Minerva, 1989.

TEODORESCU-KIRILEANU, G., **Credinţi populare în cărţi bisericeşti,** în "Şezătoarea", 1904, nr .6-7.

THIERS, Jean-Baptiste, **Trăite de Superstitions selon l'Ecriture Sainte, Ies Decrets des Conciles et Ies Sentemets** des **Saints Peres et Ies Theologiens,** ediţia a H-a, 1777.

TOCILESCU, Grigore G. şi ŢAPU, Christea N., **Materialuri folcloristice,** ed. **îngrijită** de **Iordan** Datcu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1981, voi. II, (prima ed. 1901).

TOMESCU, Mircea, **Calendarele româneşti 1733-1830,** Bucureşti, E.D.P., 1957.

TURDEANU, Emil, **Le mythe de l'anges dechus: traditions de l'Europe occidentale et orientale,** în "Rivista di studi bizantini i slavi". 1982, tom II.

TURDEANU, Emil, **Versul lui Adam de umilinţă,** în "Revista de Istorie şi Teorie Literară", 1994, nr. 2.

TURNER, Victor, **The Forest of Symbols,** Ithaca, New-York, 1967.

URECHEA, VA., **Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus dela 1648 urmată de text, însoţită de acte şi documente,** în 'Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Ştiinţifice", tom XVI (1893-1894), Bucureşti, 1895.

VANSINA, Jan, **Oral tradition. A study in historical methodology,** London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

VARLAAM, **Cazania,** ed. de J. Byck, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., f.a

VASILESCU, Emilian, **Divinaţia - falsa prezicere a viitorului,** în "Studii Teologice" , 1954, nr. 9-10.

VASILESCU, Emilian, **Lupta preotului împotriva superstiţiilor şi a ocultismului,** în "Glasul Bisericii", 1956, nr. 10.

VAUCHEZ, Andre, **Spiritualitatea Evului Mediu occidental,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994.

VELCULESCU, Cătălina, **între scriere şi oralitate,** Bucureşti, Ed. Minerva, 1988.

VELCULESCU, Cătălina, **Cărţi populare şi cultură** românească, Bucureşti, Ed. Minerva, 1984.

VELCULESCU, Cătălina, **Folclor şi cultură comună,** în "Limbă şi Literatură", 1989, nr. 4. VIOLA, Coloman, **Jugement de Dieu et Jugement Derniere, în** voi. **The Use and the Abuse of Eschatology in the Middle** Ages, ed. By W Werbke, Leuven University Press, 1988. VoiNESCU, Theodora, **Radu Zugravu,** Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978. VORONCA-NICULIŢĂ, Elena, **Datinile şi credinţele poporului român,** Cernăuţi, 1903, voi. I.

VOVELLE, Michel, **Ideologies et mentalites.** Paris, Maspero, 1982. VULCĂNESCU, Romulus, **Etnologie juridică,** Bucureşti, Ed. Academiei, 1970. ZANNE, Iuliu A., **Proverbele românilor,** Bucureşti, voi. l-X, (1897-1912). ZILOT, Românul, **Opere complete,** ed. îngrijită de Marcel Dumitru Ciucă,

Bucureşti, Ed. Minerva, 1996. ZUCKER, Louis, **Psychologie de la superstition.** Paris, Payot, 1952. ZUMTHOR, Paul, La **lettre et la voix. De la litterature medievale,** Paris, Seuil.

1986.

Cuprins

Cuvânt înainte.....

PRELIMINARII

1. Istoria culturii şi istoria mentalităţilor.....*
2. Cultura populară şi cultura savantă.
   Opinii, controverse, revizuiri ..... ~
3. Cultura comună ..... ■ .....
4. Cultura comună. Abordări ale istoriografiei româneşti..... *2i*

HETEROPRAXII ALE SCRISULUI ŞI ALE CĂRŢII

Concept şi metodologie ..... J-

IMAGINARUL SCRISULUI ŞI AL CĂRŢII

1. Predestinarea vieţii: "Cartea Sorţii"..... 46
2. Scrisul, cartea şi călătoria sufletului către lumea de dincolo 48
3. Scrisul, cartea şi justiţia divină 55
4. Indulgentele la români 7t
5. "Cartea lumii" .....
6. "Cartea interzisă" ..... oi
7. "Cartea Maicii Domnului" ..... ○6
8. "Zapisul lui Adam" 89
9. "Cartea solomonarului" ..... *JH*

SCRISUL, CARTEA ŞI COMUNITATEA TRADIŢIONALĂ

1. Cartea şi solidarităţile locale 105
2. Cartea-pomelnic .....
3. Cartea ocrotită de blestem 126

CARTEA ŞI GESTURILE SIMBOLICE

PROTECŢIE ŞI VINDECARE, MAGIA SCRISULUI ŞI A CĂRŢII

1. Utilizarea apotropaică a scrisului şi a cărţii.....- ..... *[14*
   1.1. Visul Maicii Domnului ..... 1 Of)
   1.2. Avestiţa -aripa Satanei ..... '○
   1.3. Scrisori căzute din Cer ..... '○'
   1.4. Alte utilizări ale scrisului în scopuri defensive..... 191
   1.5. Amuletele şi atitudinea bisericii faţă de ele..... '97
2. Utilizarea taumaturgică a scrisului şi a cărţii 201

VII. CITIREA CĂRŢII

1. Acţiunea benefică a "cititului" 236
2. Iatrogenia prin "citit" 260
3. Blestemul. Cărţile preoţeşti de blestem din Transilvania 262
4. "Cititul" şi magia. «Psaltirea neagră» 264

VIII. CARTEA ŞI PREZICEREA VIITORULUI

1. Carte şi prezicători în comunitatea tradiţională 282
1.1. Zodierii şi păscălarii în folclor şi literatură 295
1.2. Atitudinea bisericii faţă de zodieri şi păscălari 298
1.3. Zodierii şi păscălarii: roluflor în comunitatea tradiţională .304
2."Deschiderea cărţii"
Bibliomancia în spaţiul occidental şi românesc:
o privire comparativă ..... *k* 306
3. Cheia **şi Psaltirea** - divinaţia juridică 321

IX. CONCLUZII.... 333
Bibliografie selectivă **347**

I BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ
"PETRE DULFU"
BAIA MARE